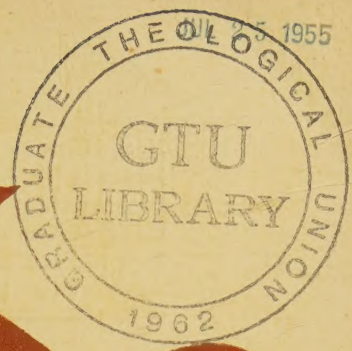
EVEL
ONE'

JUL 25 1955



ZEIT-WENDE

die neue furche

HERAUSGEGEBEN VON WOLFGANG BÖHME · OTTO GRÜNDLER
FRIEDRICH LANGENFASS · EBERHARD MÜLLER · RUDOLF ALEXANDER
SCHRÖDER UND REINOLD VON THADDEN-TRIEGLAFF

AUS DEM INHALT

HANS HERMANN WALZ — SOUVERÄNITÄT 1955
FERDINAND OETER — ÜBERLASTETE MÜTTER
GEORG MÜLLER — DAS PATHOS DES GEBUNDENEN
OLOV HARTMAN — DIESES WEISSE VIERECK. ERZÄHLUNG
WOLFGANG SCHWEITZER — DAS EVANGELIUM IN DER POLITISCHEN WELT

7 XXVI. JAHRGANG
JULI 1955

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

VERLAG SONNTAGSBLATT · VERLAGSORT HAMBURG

INHALT

Hans Hermann Walz: Souveränität 1955 433
Johannes Viebig: Habt nicht lieb die Welt 440
Ferdinand Oeter: Überlastete Mütter 441
Georg Müller: Das Pathos des Gebundenen 451
Karl Krolow: Strand. Gedicht 460
Alberto Baeza Flores: Irdisches Paradies. Gedicht 460
Olov Hartman: Dieses weiße Viereck. Erzählung 461

Berichte und Kommentare

Wolfgang Schweitzer: Das Evangelium in der politischen Welt . . 473

Stimmen von draußen

Kommt die Predigt an? 484
Jalta — Wie der Friede verlorenging 486

Bücher

Impressionistische Kulturgeschichte 490
Kampf um den Arbeiter 491
Deutsche Kulturlandschaft 492
Europa — vom Geiste her 492
Zur Deutung Dantes 493
Probleme und Gestalten 495
Kritik als Lehre und Hilfe 495
Berauschende Freiheit 496
Der Tod des Fräuleins Grasset 497
Japanische Missionserzählung 498

Randbemerkungen

Christlich-soziale Versuche in Frankreich 499
Zeugnisse 501
Zwiesprache 503

Schriftleitung: Dr. Otto Gründler, München 13, Salbeistraße 15, Fernruf 36 29 26; Dr. Wolfgang Böhme, Frankfurt a. M., Reuterweg 34, Fernruf 5 88 70

Verlag Sonntagsblatt G.m.b.H., Hamburg, Jenischstraße 48

Druck: Flensburger Druckerei, Flensburg, Nikolaistraße 7
Die „Zeitwende" kann über jede Buchhandlung, durch Bestellung beim zuständigen Zustellpostamt oder direkt vom Verlag bezogen werden. Einzelheft DM 2,20; Vierteljahresabonnement DM 6,— zuzüglich Zustellgebühr. Konten des Verlages: Postscheck Hamburg Nr. 1640 80. Bankkonto: Hamburger Sparcasse von 1827, Bezirksstelle Hamburg-Nienstedten, Girokonto 65/f 30 309. Anzeigenpreisliste Nr. 7 vom 1. 7. 1953.
Für unverlangte Manuskripte wird keine Haftung übernommen; Rückporto ist beizufügen. Unverlangte Rezensionsexemplare werden nicht zurückgesandt.

ZEITWENDE · DIE NEUE FURCHE

26. JAHRGANG / HEFT 7 JULI 1955

Souveränität 1955

1

Unter den mancherlei politischen Seltsamkeiten der letzten Monate gehört es zum Merkwürdigsten, daß die Tage vom 5. bis 9. Mai am Gemüt, um nicht zu sagen an der Einsicht der Deutschen fast spurlos vorübergegangen sind. Am 5. Mai erlangte die Bundesrepublik durch die Hinterlegung des Pariser Vertragswerkes einen Gegenstand, der in den Katalogen der europäischen Antiquitätenhändler mit „Souveränität" bezeichnet wird. Am 7. Mai trat sie der Westeuropäischen Union bei und verzichtete damit wieder auf einige Souveränitätsrechte, freilich nicht auf so viele, um sich des neu erworbenen Prunkstückes im Stil des ausgehenden 19. Jahrhunderts nicht nach wie vor rühmen zu können. Am 8. Mai hatte das Großdeutsche Reich bedingungslos kapituliert und mit seiner Souveränität seine Existenz verloren. Auch viele, denen der Untergang der Existenz jenes staatlichen Gebildes damals und später nicht sonderlich zu Herzen ging, meinten doch angesichts des Chlors im Wasser der amerikanischen Zone und anderer betrüblicher Eingriffe in althergebrachte Sitten, sich über den Verlust des Rechtes der Souveränität bitter beklagen zu müssen. Das war freilich 1945 gewesen, aber nach zehn Jahren hätte man immerhin Anlaß gehabt, sich darüber zu besinnen, wie es denn zu jenem großdeutschen Gebilde gekommen war, das in seinen Untergang so viel Althergebrachtes hineinriß. Am 9. Mai aber, diesmal wieder 1955, wurde die Bundesrepublik Mitglied der NATO, jener semiglobalen Organisation, durch die die westliche Hemisphäre die Freiheit, das Wasser zu chlorifizieren oder der Hygiene auf andere Weise Genüge zu tun, gegen den Angriff des totalitären Pestbazillus zu verteidigen gewillt ist.

Wie gesagt, diese Dinge haben einen erstaunlich geringen Eindruck auf das deutsche Volk gemacht, jedenfalls soweit es in seinem bekannten zähen Fleiß diesseits des gar nicht mehr so eisern erscheinenden Vorhanges vollauf damit beschäftigt ist, sich seine alte, angeblich so angesehene Stellung im Kreis der Völker wiederzuerobern und sich die dafür notwendigen Kühlschränke, Motorräder und Managerkrankheiten zu beschaffen. Dabei wäre ein Blick auf diese Vorgänge in ihrem größeren Zusammenhang durchaus dazu angetan, uns über die weltgeschichtliche Stunde zu belehren, in der wir uns befinden, wenn wir nicht der Weltenuhr unsere eigenen Taschenchronometer vorzuziehen pflegten, die wir, ohne uns viel um den Zeigerstand zu bekümmern, mit großem Eifer jeweils da aufziehen, wo sie gerade stehengeblieben sind.

2

Einige Zeitungsüberschriften — „Wiedererlangung der deutschen Souveränität" und dergleichen — verleiten zu der Annahme, daß das, was wir am 5. Mai 1955 erhalten haben, identisch sei mit dem, was wir am 8. Mai 1945 verloren hatten. Wenn man den deutschen Protest in der Frage des österreichischen Staatsvertrages als eine der ersten Lebensäußerungen des souveränen Deutschland betrachtet, so könnte man in dieser Annahme bestärkt werden, denn ähnlich taktvoll hat man es ja auch früher gemacht. Der Bonner Bundestag aber war nicht dieser Meinung, und darin verdient er die Zustimmung aller politisch Denkenden. Man hat freilich den Eindruck, daß eine beträchtliche Anzahl der Abgeordneten gerade deshalb nicht bereit war, den 5. Mai 1955 solenn zu begehen, weil das Pariser Vertragswerk das am 8. Mai 1945 Verlorene nicht wiedergebracht hat. Wäre jene potentielle Feierstimmung der psychologische Hintergrund für die aktuelle Unlust zum Feiern, so müßte man auch das, was an der Haltung des Bundestages in seiner Sitzung vom 5. Mai von nationaler Einsicht zeugte, einer eigenartigen weltpolitischen Verblendung zuschreiben.

Der entscheidende Unterschied zwischen dem Verlorenen und dem Gewonnenen liegt nicht in erster Linie darin, daß es früher das Gebiet von der Maas bis an die Memel war, das sich der Souveränität erfreute, während die Pariser Gabe nur dem kleineren Nachbarn Frankreichs vom Rhein bis zur Elbe zuteil wurde. Er liegt auch nicht darin, daß sich die früheren Westalliierten einige Rechte gegenüber der Bundesrepublik vorbehalten haben, die sie gegenüber dem Deutschen Reich nicht hatten. Diese beiden in die Augen springenden Verschiedenheiten zwischen dem, was war, und dem, was nun ist, sind lediglich Symptome einer sehr viel tiefergehenden Wandlung. Das Wort Souveränität bezeichnet heute, wenn es überhaupt eine Realität erfassen und nicht nur Emotionen auslösen soll, eine wesenhaft andere Sache als die, die früher damit gemeint war.

3

Seit Bartolus im 13. Jahrhundert zwischen Gemeinwesen unterschieden hatte, die einen Höheren anerkennen, und solchen, die das nicht tun, streiten sich die Juristen über das begriffliche Wesen dessen, was mit Souveränität nun genau gemeint ist — der Ausdruck wurde im Anschluß an Bodin (1576) allgemein —. Doch hatte dieser Begriff einen Sitz im Leben der politischen Entwicklung Europas, der genügte, ihn für den Sprachgebrauch der Praxis, auch der Staatenpraxis, hinreichend klar zu bestimmen. Souveränität bedeutete einmal die Absage an den Oberherrschaftsanspruch von Kaiser und Reich oder auch des Papstes im ausgehenden Mittelalter und in der beginnenden Neuzeit. In diesem Sinne ist Souveränität suprema potestas, absolute politische Gewalt, über der es nach Bodin zwar noch Gott und das Naturrecht, im übrigen aber weder Kaiser noch Papst noch ein Konzil oder irgendeine andere politische Institution gibt. Souveränität bedeutete dann später mehr und mehr die Integrität des Staatswesens nach außen, die Unabhängigkeit von anderen Staaten und also das, worin sich die quantitativ verschiedenen Staatsgebilde qualitativ gleich sind, so wie die unter sich verschiedenen Menschen darin gleich sind, daß sie Person oder zum Personsein aufgerufen sind. Von einem dritten staats- oder verfassungsrechtlichen Begriff der Souveränität, wie er in den Ausdrücken Fürsten- oder Volkssouveränität vorkommt, können wir hier absehen.

Beide — völkerrechtlichen — Begriffe der Souveränität haben aber mit der heutigen politischen Wirklichkeit nichts mehr zu tun. Kaiser und Reich sind uns so fern, daß es selbst geübten Demagogen schwer fällt, aus dieser Vergangenheit politisches Gegenwartskapital zu schlagen. Der Herrschaftsanspruch des Papstes in politischen Dingen ist bestenfalls ein nudum ius, eine rechtliche Fiktion; die tatsächliche politisch-moralische Wirksamkeit des Heiligen Stuhles liegt auf einer ganz anderen Ebene. Aber auch die Gleichheit der Staatspersonen und ihre ideelle Unabhängigkeit voneinander sind illusionäre, manchmal fast rührend romantische Vorstellungen in einem Zeitalter, in dem man von Berlin nach Washington ungefähr in der gleichen Zeit reist wie früher von Berlin nach Schneidemühl. Das wird nicht geändert, wohl aber in gefährlicher Weise verdunkelt, wenn etwa in dem indisch-chinesischen Abkommen über Tibet oder beim Besuch Chruschtschows und Bulganins in Jugoslawien davon die Rede ist, es gehe heute um „die Gleichberechtigung aller Nationen und Staaten ohne Rücksicht auf ihre Größe, Achtung vor der Unabhängigkeit, Souveränität und Integrität des anderen ... Recht eines jeden Volkes und Staates auf Verteidigung ... Nichteinmischung in die Angelegenheiten anderer Länder" (Zitat aus der „Frankfurter Allgemeinen" Nr. 124 vom 31. 5. 1955). Das sind Vorstellungen aus der Mottenkiste, die dadurch wahrhaftig nicht brauchbarer werden, daß sie heute nicht mehr von den Anhängern einer national-liberalen Schule, sondern von den Vertretern eines totalitären Regimes vorgetragen werden. Als ob ein kleines Land heute überhaupt die Möglichkeit hätte, sich sinnvoll gegen einen Nachbarn, der eine Weltmacht ist, zu verteidigen, ohne sich tief in seine Souveränität eingreifende Verpflichtungen gegenüber den mächtigeren Bundesgenossen aufzuerlegen! Wenn heute die USA das gleiche tun wie, sagen wir, Montenegro, so ist das eben nicht das gleiche. Darüber sollte man sich spätestens seit der Wirtschaftsdepression der dreißiger Jahre klar sein. Selbst mit der bloßen Vorstellung von Staatspersonen ist es eine prekäre Sache. Es geht nicht mehr um den Staat, der eine eigene Ethik und eine eigene Würde hat. Es geht um den Menschen, in Rußland, wo man ihn umschaffen will, ebenso wie in Amerika, wo man ihn anbetet. Weil es im einen wie im anderen wie in allen übrigen Fällen — in China etwa und Indien, in Korea und Indochina — um den Menschen geht, deshalb ist heute so schwer die Grenze zu ziehen zwischen unerlaubter Intervention in die Angelegenheiten anderer und gebotenem Auftrag zur Rettung des Menschen. Mit diesem Problem hatten sich die Gegner des Hitlerreiches auseinanderzusetzen, und sie hätten mehr als sechseinhalb Jahre dazu gebraucht, hätten wir ihnen nicht durch den Angriff auf Polen die Augen für ihren Auftrag geöffnet. In diesem Augenblick haben England und Frankreich und später die USA im Grunde schon nicht mehr als souveräne Staaten aus Staatsräson gegen einen dritten Souverän, sondern als Treuhänder gewisser Minimalgrundsätze menschlichen Zusammenlebens Krieg geführt, was deshalb noch lange kein Kreuzzug war, weil diese Minimalgrundsätze mit dem Kreuz Jesu Christi nicht mehr zu tun haben als die von Gott abgefallene Menschheit überhaupt.

4

Weil es nicht mehr in erster Linie um die Staaten, sondern um die Menschen geht, deshalb ist auch der alte Neutralitätsbegriff heute kaum mehr tragfähig. Man kann zwar immer noch versuchen, sich als Staat zwischen dem Staat der USA und

dem Staat der UdSSR neutral zu verhalten, falls einem die geographische, wirtschaftliche und militärische Lage das erlaubt. Es gibt aber keine Neutralität zwischen dem, was die USA und was die UdSSR in Bezug auf den Menschen vertreten. Auch wo man sich nicht bedingungslos der einen oder anderen Seite anschließen möchte, ist man doch zu klarer Parteinahme gezwungen. Die neutrale Schweiz weiß davon ein Lied zu singen. Die von manchen gutmeinenden Volksbeglückern propagierte Idee, eine größere Anzahl von neutralen Staaten zu schaffen, ist eine Flucht aus den heutigen Problemen staatlichen Zusammenlebens, nicht ihre Meisterung, es sei denn, eine Meisterung im Sinne derer, denen die Neutralität anderer für die durchaus nicht neutralen eigenen Absichten sehr zu paß kommt. Die technischen Möglichkeiten, die zu militärischen und finanziellen Notwendigkeiten werden, verbieten heute schon für sich genommen die Vorstellung von einem in sich autarken Staat. Deshalb beraubt heute nicht erst ein so stark föderatives Gebilde wie die Europäische Verteidigungsgemeinschaft, sondern bereits eine Allianz wie die Westeuropäische Union oder die NATO ihre Mitglieder einiger derjenigen Befugnisse und Möglichkeiten, die das Wesen der früheren Souveränität ausmachen. Darüber hinaus aber lassen sich die sozialen Fragen, das Flüchtlings- und Vertriebenenproblem, die dringend erforderliche Hilfe für die sogenannten unterentwickelten Gebiete, also kurz fast alle Probleme der Sorge um das menschliche und das menschenwürdige Leben nicht mehr in den territorialen Grenzen von einigen Dutzend Nationalstaaten je für sich lösen. Sollten die Staaten hier versagen, so werden die Menschen andere Mittel finden, um die lebensnotwendige Zusammenarbeit herzustellen und auszubauen. Man vergesse doch nicht, daß der Nationalstaat selbst seinerzeit ein revolutionäres Mittel war, die Lebensbedürfnisse derjenigen Menschen zu befriedigen, die in den 1414 Herrschaften, die es im Deutschland des 15. Jahrhunderts gab, oder in den 227 deutschen Souveränitäten des Jahres 1800 nicht mehr zu atmen vermochten.

5

Hat so der nationale Staat heute nur noch ein höchst relatives Daseinsrecht, so fragt sich, was mit der Souveränität gemeint sein kann, die der Bundesrepublik am 5. Mai 1955 verliehen wurde. Darüber war und ist man sich im Bonner Bundestag nicht einig. In der großen Debatte um die Ratifizierung der Pariser Verträge im Februar des Jahres hat man sich gründlich auseinandergeredet. Mitten in den Auseinandersetzungen aber hat der Bundestag mit großer Einmütigkeit statuiert, daß vordringliches Ziel der deutschen Politik die Wiedervereinigung in Frieden und Freiheit sei. Es ist gut, daß man nicht die Wiedervereinigung allein zum vordringlichen Ziel erklärt hat; denn eine Wiedervereinigung ohne Freiheit können wir jeden Tag haben, und eine Wiedervereinigung ohne Frieden, also durch Krieg, könnte eines Tages vielleicht einmal im Interesse einer überseeischen Macht liegen, im deutschen Interesse liegt sie bestimmt nicht. Es ist gut, daß man nicht den Frieden allein zum vordringlichen Ziel erkoren hat. Denn der Frieden als vordringliches Ziel ist eine faule Sache. Dieses Ziel könnte uns die Freiheit kosten oder die Wiedervereinigung oder beides zugleich. Mit der Freiheit verhält es sich nicht anders. Als vordringliches Ziel isoliert setzt sie entweder die Wiedervereinigung oder den Frieden oder beides aufs Spiel. Ergibt nun die Summierung dreier unmöglicher Ziele *ein* mögliches Ziel? Negativ sieht es so aus. Das Festhalten an den beiden anderen

„Zielen" kompensiert die Gefährlichkeit des dritten je im Kreis herum. Man kann also mit dieser Formel sehr genau sagen, was alles nicht geht. Kann man auch sagen, was geht? Der Bundestag will nichts unversucht lassen. Aber einen eindeutigen Weg weiß er nicht.

Daraus ist dem Bundestag kein Vorwurf zu machen. Im Gegenteil, er hat damit die Lage, wie sie ist, richtig gekennzeichnet. Kein Mensch, der den Krieg vermeiden, die Freiheit retten und die Wiedervereinigung herbeiführen möchte, kann heute einen unfehlbaren Weg zu diesem Ziel angeben, — vorausgesetzt daß er ehrlich ist. Wenn wir auf die innerdeutsche Auseinandersetzung über die Pariser Verträge zurückblicken, so ist hier der Punkt, wo wir uns etwas vorzuwerfen haben, wir alle: Volk und Parteien, Regierung und Opposition. Wurde nicht von den Freunden der Paulskirchenversammlung hier und da der Anschein erweckt, als brauchten wir nur auf die Pariser Verträge zu verzichten, um die „Wiedervereinigung in Frieden und Freiheit" in der Tasche zu haben? Wurde nicht umgekehrt von den Regierungsparteien darauf erwidert, daß die Ratifikation dieser Verträge uns eben dieser Wiedervereinigung mit Riesenschritten entgegenführe? Hat nicht eben das in *dieser* Sache ja so einmütige Parlament diese Wiedervereinigung als *vordringliches* Ziel erklärt und damit den Anschein erweckt, als würden nun die Haushaltfragen, die Wohnungsbeschaffung, das Eherecht, der Ausbau der internationalen Beziehungen und noch alles mögliche andere zurückgestellt, um *erst* einmal den Punkt „Wiedervereinigung in Frieden und Freiheit" zu erledigen?

Die meisten, die diesen Anschein erwecken, wissen es besser. Aber wir, das Volk, die Wähler, sind schuld daran, daß sie es nicht so sagen, wie sie es wissen. Wir gestatten es unseren Politikern nicht, nüchtern zu reden und wo nicht von „Blut und Tränen" — wie Churchill im Jahre 1940 —, so doch von einem langen, mühseligen und zu allem noch unsicheren Weg zu sprechen. Unsere Geduld ist schon wieder einmal erschöpft, unsere Geduld mit den Franzosen in der Saarfrage, unsere Geduld mit den Russen, die Mitteldeutschland nicht herausgeben wollen, und unsere Geduld mit den Amerikanern und Engländern, die ständig darauf aufmerksam machen, daß es auch noch andere Probleme in der Welt gibt als die deutsche Wiedervereinigung. Aber Rom ist nicht an *einem* Tag erbaut worden, und wer den mühseligen und unsicheren Weg nicht gehen will, dem bleibt nur die Wahl, sich in den Abgrund zur Rechten oder zur Linken zu stürzen. Mit „Vordringlichkeit" ist hier nichts zu erreichen, vielleicht aber mit Beharrlichkeit und Nüchternheit.

6

Die Nüchternheit gebietet, daß wir auf die Weltenuhr sehen. Souveränität als Mittel zur Wiederherstellung des Nationalstaates hat keine Zukunft mehr. Unsere Wiedervereinigung mit den Deutschen der DDR hat als nationales Anliegen *allein* weder eine grundsätzliche Berechtigung noch Aussicht auf praktischen Erfolg. Es geht hier nicht um eine staatliche, sondern um eine menschliche Frage. Madariaga, der in England lebende spanische Liberale, hat recht, wenn er den Deutschen — er spricht von der SPD, aber es geht uns alle an — vorwirft, daß wir schlechte Anwälte unserer Brüder im Osten sind, solange wir in der Wiedervereinigung vorwiegend ein staatliches Problem sehen, „das in den Augen der übrigen Welt keine Allgemeingültigkeit hat". Statt uns auf ein rein deutsches Problem zu beschränken, so meint er, sollten wir unsere Augen zur allgemein mensch-

lichen Frage der persönlichen und in diesem Sinne auch der nationalen Freiheit erheben. Tun wir das aber, so treten in den Horizont des erweiterten Blickes neben den Mitteldeutschen sofort die Menschen in Polen, in der Tschechoslowakei, in Ungarn, in Rumänien, ja die Menschen in Rußland selbst und in China. Die politischen Verhältnisse sind bei aller äußeren Uniformierung in diesen Ländern innerlich sehr verschieden, und was dem einen recht ist, gilt noch nicht notwendig auch für das andere. Aber niemand, der den Blick auch nur einmal in dieser Weise erhoben hat, kann deutsche Wiedervereinigung so betreiben oder vielmehr propagandistisch so benützen, als ob es nichts sonst in der Welt gäbe und als ob sie je erreicht werden könnte anders als im Rahmen weltpolitischer Zusammenhänge und Verschiebungen.

Damit kommen wir dem nahe, was mit Souveränität im Jahre 1955 allein gemeint sein kann: weltpolitische Mitverantwortung. Gemeint ist also gerade nicht die Unabhängigkeit von den anderen, die auf staatliche Selbstgenügsamkeit hinausläuft. Gemeint ist erst recht nicht eine Befugnis, nachdem man zehn Jahre lang von den Siegermächten abhängig war, nunmehr endlich nur noch seine eigenen Ideen im Kopf haben und seine eigenen Ziele verfolgen zu dürfen. Das Pariser Vertragswerk mag in zweiter Linie alles mögliche sein. In erster Linie ist es eine Einladung an die deutsche Bundesrepublik, in den Kreis der für den politischen Zustand der Welt verantwortlich Denkenden und Handelnden einzutreten. Die Vertreter der Bundesrepublik können die Pariser Verträge unterzeichnen und damit einen Schein alter Souveränität zurückerlangen, der nichts mehr wert ist. Die neue Souveränität der Mitverantwortung aber erlangen wir erst, wenn unsere Politiker und wir alle bereit und in der Lage sind, die Sache der anderen zu unserer eigenen zu machen und die eigene Sache so zu sehen, daß sie von den anderen als ihre Sache übernommen werden kann. Es geht um mehr als die Solidarität der Völkerrechtsgemeinschaft, von der schon die Präambel der Haager Schiedsgerichtsordnung von 1907 spricht. Es geht um positive Zusammenarbeit, um integrale Ergänzung und um weltpolitische Stellvertretung.

Wo aber diese Verpflichtungen ernst genommen werden, da kann es nicht bei weltbeglückenden Ideen bleiben. Da muß es zu regionalen und partiellen Zusammenschlüssen auf verschiedenen Ebenen kommen, regional unter solchen, die durch ihre geographische und wirtschaftliche Lage insbesondere aufeinander angewiesen sind, partiell unter solchen, die diese Ziele anerkennen und also durch ein gemeinsames Ethos verbunden sind. Wo diese Grundlage fehlt, ist jede Anbiederung vom Übel. Von einem überzeugten Kommunisten kann man nicht erwarten, daß er völkerrechtliche oder sittliche Verpflichtungen erfüllt, wenn das voraussetzen würde, daß er sich innerlich von der kommunistischen Doktrin der Weltrevolution abwendet. Im Verhältnis zwischen der „totalitären" und der „freien" Welt gibt es nur zweierlei, was im Sinne weltpolitischer Verantwortung dazu beitragen kann, Frieden und Gerechtigkeit zu schaffen und zu erhalten. Auf beiden Seiten des Vorhanges wohnen Menschen, und alles, was den Menschen von jenseits das Leben ermöglicht oder erleichtert, muß von diesseits getan werden. Im übrigen aber muß im Sinne des alten, auf Machtinteressen aufbauenden Völkerrechts zwischen den Staaten oder Staatenblöcken ein Ausgleich der Kräfte angestrebt werden, der es auch dem nicht an die Prinzipien der westlichen Welt gebundenen Partner praktisch geraten sein läßt, Frieden zu halten und im Einzelfall Konzessionen zu machen.

Von da aus wird dann auch deutlich: Weil die deutsche Wiedervereinigung nicht in erster Linie ein nationales Ziel, sondern eine menschliche Frage ist, deshalb muß sie heute eine europäische Aufgabe sein.

7

So muß man den weltpolitischen Sinn der Westeuropäischen Union und des Atlantikpaktes sehen. Sie sind gerade als regionale und partielle Verbände nicht nur für sich, sondern für das Ganze verantwortlich und dürfen nicht mißbraucht werden, um auf Kosten des Strebens nach Frieden und Gerechtigkeit in der Welt einseitige Vorteile zu erlangen. Natürlich läßt sich die Westeuropäische Union nicht theologisch begründen, ebensowenig aber ein mitteleuropäischer Neutralismus. Die Sucht nach theologischer Rechtfertigung der Entscheidungen des gesunden Menschenverstandes ist nur ein Zeichen dafür, daß der Verstand nicht mehr gesund ist, und daß die Politik mit der ihr nicht zukommenden Aufgabe betraut werden soll, den Menschen das ewige Heil, sei es auf der Erde, sei es im Himmel, zu verschaffen. Viele hätten der Westeuropäischen Union die Europäische Verteidigungsgemeinschaft vorgezogen, weil sie das Ende der alten Souveränität deutlicher und mutiger zum Ausdruck bringt. Manche hätten die Verbindung zwischen Europäischer Union und NATO weniger eng gewünscht. Aber das Pariser Vertragswerk war unter den gegebenen Umständen offenbar das relativ Vernünftigste, was erreicht werden konnte. Weitere Schritte auf dem Wege zu weltpolitischer Verantwortung müssen getan werden, sobald sie möglich sind, ohne daß man bloße Fassaden baut. Seit dem 5. Mai ist die Bundesrepublik zu aktiver Mitverantwortung aufgerufen.

Hier ist jeder gefordert. Wir sind zwar gerne bereit, in unseren Zeitungen heftig darüber Klage zu führen, daß man in England oder sonstwo so wenig Verständnis für unsere deutsche Lage und für die Dringlichkeit der deutschen Wiedervereinigung aufbringe. Aber wer von den Klageführenden hat sich auch nur ernsthaft Mühe gegeben, die Lage Englands, die ägyptischen Konflikte und die Probleme Indiens zu verstehen und sie zu seiner eigenen Sache zu machen? Wir waren lange ein politisch unreifes Volk. Jetzt sind wir eingeladen, als weltpolitisch reife Menschen Verantwortung zu tragen. Das kann sehr schief gehen. Wir sollten uns deshalb nicht wundern, wenn auch das wohlwollende Ausland seine Besorgnisse am 5. Mai nicht verhohlen hat. Es kann aber auch sehr gut gehen, nämlich dann, wenn wir uns von dem Zwang lösen, der nun fast ein Jahrhundert auf uns lag: eine machtvolle Nation sein zu müssen. Wir haben dieses Ziel nie so erreicht, daß wir den damit gegebenen Rahmen innerlich hätten füllen können. Wir haben das selbst gemerkt. Die daraus entstehenden Minderwertigkeitskomplexe haben wir überkompensiert in nationalen Entladungen, die uns noch weiter davon abgebracht haben, eine machtvolle Nation zu sein.

Jetzt ist uns die Chance gegeben, aus diesem Teufelskreis herauszukommen. Machtvolle Nationen sind nicht mehr gefragt. Was heute gebraucht wird, sind Staaten, die Treuhänder der Menschheit sind. Vielleicht liegt uns diese Rolle auf die Dauer besser. Dann hätte der Bundestag am 5. Mai doch ein wenig feiern dürfen, es sei denn, er habe sich das englische „understatement" auch in den Gefühlen bereits zu eigen gemacht. Das wäre dann wohl ein Zeichen beginnender weltpolitischer Stellvertretung.

Hans Hermann Walz

Habt nicht lieb die Welt!

Vom Zusammenhang her ist diese Aufforderung (1. Joh. 2, 15) ein notwendiger Kontrapunkt zur Bruderliebe und die Basis für den Widerstand gegen den Antichrist.

Weil unsere Liebe zur Welt keinen Raum für die Liebe des Vaters läßt, darum sollen wir die Welt nicht lieb haben. Hier gibt es keine Koexistenz, sondern nur ein Entweder-oder! In der Liebe zum Vater steckt der Wille Gottes, in der Liebe zur Welt steckt das Begehren. Und alles, was in der Welt ist, das Begehren des Fleisches, das Begehren der Augen und die selbstsichere Lebensgestaltung, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. Im Namen dieser begehrenden Welt tritt der Versucher an Jesus heran. Er hat die Evidenz auf seiner Seite. Denn das muß doch jeder normale Mensch einsehen, daß ein Hungriger etwas zu essen haben muß. Und jeder, der etwas von Religion und Vertrauen auf Gott weiß, muß einsehen, daß sich dieses Vertrauen sichtbar bewähren muß; denn was ist denn sonst die Religion wert? Aber als der Versucher Jesus auf den allen Lebewesen eigenen Willen zur Macht anspricht, da wird der tiefe Gegensatz offenbar: Gott *will nicht* Macht, er *hat* Macht, aber die Welt will Macht. Sie ist gleichsam ein Kraftwerk des Begehrens, an das wir alle angeschlossen sind. Diese Kraft treibt uns dazu, daß wir ganz selbstverständlich sagen: wir wünschen, wir brauchen, wir fordern, wir haben das Recht, uns steht das zu. Und die Welt mit allen ihren Dingen bietet sich uns an als Erfüllerin unserer Wünsche, als eine Welt, deren wir uns bemächtigen, in der wir herrschen, gestalten und Betrieb machen können. Wir seufzen manchmal unter dem vielen Betrieb, unter den vielen Aufgaben, Plänen und Forderungen — aber wehe, wenn wir diesen Betrieb nicht mehr hätten! — wir lieben ihn heimlich. Wir lieben unsere Last. Und es nutzt nichts, wenn wir in diesen Betrieb die christliche Liebe wie einen Verstärker miteinschalten oder als Öl mithineingießen. Unsere liebende Hingabe an die Welt vermag uns nicht zu befreien. Wenn es von Gott heißt: Also hat Gott die Welt geliebt, daß er seinen eingeborenen Sohn gab, so heißt es von uns: Habt nicht lieb die Welt. Gottes Liebe ist stärker als die Welt. Unsere Liebe ist schwächer als die Welt. Wenn Gott die Welt liebt, dann liebt er sie mit einer rettenden, todüberwindenden, heimholenden Liebe. Wenn wir die Welt lieben, dann verlieren wir uns an die Welt und vergehen mit ihr. Unsere Liebe wird von dem festgehalten, was wir lieben. Gott ergreift, was er liebt, und zieht es zu sich. Bei uns Menschen heißt es: Sage mir, wen du liebst, und ich sage dir, wer du bist. So haben die Leute auch Jesus beurteilt und gesagt: Du liebst die Zöllner und Sünder, also bist du auch einer. Denn was du liebst, das prägt dich. Wir sollen nicht meinen, wir könnten in der Liebe zur Welt sein wie Gott.Es ist zweierlei, ob *wir* lieben oder ob Gott liebt. Wo wir an unserer Weltliebe festhalten sind wir ausgeschlossen von der Liebe des Vaters.

Johannes Viebig

FERDINAND OETER

Überlastete Mütter

Im Jahre 1913, also ein Jahr vor dem Ausbruch des ersten Weltkrieges, feierten meines Vaters Eltern ihre goldene Hochzeit. Mein Großvater war Dorfschmied, aber meine Großeltern betrieben daneben eine kleine Landwirtschaft mit einem Pferd und ein paar Kühen, eine Gastwirtschaft, einen Kaufladen und schließlich auch noch die Poststelle. Mein Großvater war ein typischer Vertreter des männlichen Geschlechts; ich glaube nicht, daß er sich um andere Dinge gekümmert hat als um seine Schmiede und um sein Pferd. Alle andere Arbeit überließ er ganz selbstverständlich meiner Großmutter und den heranwachsenden Kindern.

Meine Großmutter hatte zwölf Kinder geboren. Vier davon waren im zarten Alter gestorben. Die anderen haben ihr frühzeitig in Haus und Hof helfen müssen, aber sie haben ihr auch häufig genug Sorgen und Leid verursacht. Auch später, als sie schon verheiratet waren, fanden vor allem die Töchter und auch die Schwiegertöchter immer wieder bei meiner Großmutter Rat und Hilfe.

Als ein Teil der Festgesellschaft am Nachmittag mit den Großeltern einen kleinen Spaziergang machte und dabei an einen kaum zehn Minuten entfernten landschaftlich reizvollen Punkt kam, sagte meine Großmutter so leise, daß es nur die Nächststehenden hören konnten, zu ihrem Mann: „Hier bin ich heute vor fünfzig Jahren zum letzten Male gewesen." Damals wurde ich mir zum ersten Male in meinem Leben dessen bewußt, daß die Mutterliebe ein menschliches Urphänomen ist, das ein Leben lang Entsagung über Entsagung zu tragen und auf jeden eigenen Wunsch zu verzichten vermag, ohne dadurch im geringsten zu verbittern.

Hier ist eine Quelle menschlicher Werte, die auch heute noch für den Bestand der Gesellschaft unersetzlich sind. Wir sollten sie deshalb stärker anerkennen und mehr Verständnis für die Doppellast aufbringen, die die Frau und Mutter seit jeher getragen hat. Denn von Natur aus hat sie sich wohl kaum jemals ausschließlich auf ihre Mutterpflichten beschränken können; fast immer verlangte die Härte des Lebenskampfes, daß sie, wenn auch an der Seite ihres Mannes, den Lebensbedarf der Familie zu einem erheblichen Teil bestreiten mußte.

Das gilt heute noch nahezu uneingeschränkt für die landwirtschaftlich tätige Bevölkerung. Infolgedessen ist nach einer dpa-Meldung, die am 7. März 1955 in der „Welt" erschienen ist, „bei Landfrauen über 50 Jahre die Sterblichkeit erheblich höher als allgemein bei Frauen oder bei Männern. Nach Erhebungen des Deutschen Gesundheitsmuseums in Köln kommen auf 100 Männer über 65 Jahre in der Landbevölkerung statt normal 111 Frauen gleichen Alters nur 89. Auch die Säuglingssterblichkeit auf dem Lande ist höher als in den Städten. Als Grund für den besorgniserregenden Gesundheitszustand auf dem Lande werden

Mängel an vorbeugender Gesundheitsfürsorge und ärztlicher Betreuung, unzureichende hygienische Einrichtungen und ungewöhnliche Arbeitsbelastung der Bäuerin genannt."

Meine langjährige Tätigkeit als Landarzt hat mir Gelegenheit gegeben, Erfahrungen dieser Art aus nächster Nähe zu sammeln. Da ich meine Praxis in einem großen Textilarbeiterdorf ausübte, konnte ich gleichzeitig auch die Auswirkungen der weiblichen Industriearbeit auf Familie und Haushalt genau beobachten.

Es besteht hier ein grundsätzlicher Unterschied zwischen Heimarbeit und Fabrikarbeit, insbesondere Schichtarbeit. Die Heimarbeit läßt sich vielfach ohne größere Schwierigkeiten in den Tagesrhythmus des Haushaltes einordnen. Im allgemeinen ist die Frau in einem Arbeiterhaushalt ohne landwirtschaftliche Nebenstelle nicht so stark beansprucht, daß ihr nicht reichlich Zeit für eine Nebenbeschäftigung bliebe, wenigstens wenn nicht mehrere unversorgte Kinder zum Haushalt gehören. Ganz anders ist es dagegen, wenn die Frau in der Fabrik arbeiten muß, vor allem bei Schichtarbeit und Schichtwechsel. Dann läßt sich die Arbeit nicht mehr dem natürlichen Haushaltsrhythmus anpassen; Rhythmus und Harmonie des Tagesablaufes in der Familie werden vielmehr brutal durchbrochen und nicht selten geradezu zerbrochen. Mildern können das hier und da verwandtschaftliche und nachbarschaftliche Hilfen. Wo noch mehrere Generationen unter einem Dach und womöglich im eigenen Hause wohnen, läßt sich manches glätten. Je stärker städtische Verhältnisse vorherrschen, in denen vor allem die verpflichtenden gegenseitigen Hilfsbeziehungen von Familie zu Familie und von Generation zu Generation immer mehr schwinden, um so schwieriger wird es für die außer Haus tätige Frau und Mutter, ihre Aufgaben gegenüber Kindern und Ehemann noch voll zu erfüllen und die Familie und den Hausstand davor zu bewahren, daß ihre seelischen Werte verkümmern und ihnen die sachgemäße hausfrauliche Pflege fehlt.

Wenn wir uns fragen, ob diese Art von weiblicher Erwerbstätigkeit überhaupt mit unseren sozialpolitischen Grundsätzen vereinbar sei, so steht dem die harte Tatsache gegenüber, daß ein Teil dieser Frauen zur Erwerbsarbeit gezwungen ist und sich gar nicht frei zwischen ihr und dem Haushalt entscheiden kann. Es handelt sich hier um ein internationales Problem. Auf die Frage „Warum arbeiten Ehefrauen oder Mütter?" antwortet Gabriele Wülker in „Ausländische Sozialprobleme"[1]):

„Es besteht wenig Zweifel, daß die *wirtschaftliche Notwendigkeit* der wichtigste Grund ist. Es war kein Zufall, daß der Schweizer Sachbearbeiter, der hierüber befragt wurde, den Mangel an statistischem Material über die wirtschaftliche Stellung weiblicher Berufstätiger folgendermaßen begründet: ‚. . . Es scheint kein wirkliches Bedürfnis für solche Untersuchungen vorzuliegen. *Jeder ist sich darüber klar, daß die meisten Mütter verdienen, weil die wirtschaftliche Situation sie dazu zwingt.* . . . Die meisten arbeitenden Mütter zählen zu den weniger begüterten Gruppen der Bevölkerung und arbeiten aus materiellen Gründen. Das bedeutet aber nicht, daß das Existenzminimum der Familie ohne einen zusätzlichen Verdienst der Mutter nicht erreicht wäre; doch gibt es viele Fälle, wo die Mütter geradezu gezwungen sind, ein Arbeitsverhältnis einzugehen, damit das Familieneinkommen nicht unter das Existenzminimum sinkt.' Eine ähnliche Ansicht äußerte ein englischer Sach-

bearbeiter im Zusammenhang mit der Untersuchung von 1947. . . . Die Volkszählung in den Vereinigten Staaten im Jahre 1940 zeigte deutlich eine Beziehung zwischen der Zahl der Frauen, die in einem Lohnverhältnis stehen, und dem Einkommen des Ehemannes. Das beweist, daß die *Notwendigkeit zur Vergrößerung des Familieneinkommens* gegeben war. Doppelt so viele Frauen von Ehemännern, die zwischen 1000 und 1500 Dollar verdienten, standen im Beruf wie solche Frauen, deren Männer der Einkommensgruppe zwischen 2000 und 3000 Dollar angehören. . . . Eine Meinungsbefragung, wie sie das Women's Bureau of the United States Department of Labor im US-Arbeitsministerium während des Krieges in einem Kriegsproduktionsgebiet durchführte, erfaßte 13 000 verheiratete Arbeitnehmerinnen verschiedenster Berufsgruppen. Sie wurden befragt, ob sie nach Einstellung der Feindseligkeiten ihr Arbeitsverhältnis aufgeben wollten. 57 % der Frauen verneinten dies. Sie müßten ihr Arbeitsverhältnis aufrecht erhalten, um sich und ihre Angehörigen zu versorgen. 12 % dieser Frauen, die mit ihren Familien zusammenlebten, waren die Hauptverdiener der Familie. 85 % teilten sich diese Aufgabe mit einer zweiten Person, 21 % trugen gemeinsam mit zwei oder mehr Familienmitgliedern zum Familiennebeneinkommen bei. Das Women's Bureau berichtet, daß 1947 der Anteil von Müttern in einem Lohnverhältnis in solchen Familien, in denen die Frau der Familienvorstand war, viel größer war als in normalen Familien. In 40 v.H. der Fälle hatte die Mutter, die der Hauptverdiener war, Kinder unter 6 Jahren. Diese Zahl stieg auf 54 %, wenn die Kinder zwischen 16 und 18 Jahren waren. Eine kürzlich in Frankreich durchgeführte Untersuchung beweist, daß die wirtschaftlichen Verhältnisse, vor allem in den niedrigen Einkommensgruppen, die verheirateten Frauen dazu zwingen, eine Arbeit anzunehmen. Weitere, aber noch nicht vollendete Untersuchungen bestätigen dieses Ergebnis. So stellte man *1939 in Oslo fest, daß eine recht beträchtliche Anzahl von Ehen nur geschlossen werden konnten, wenn die Frau in der Lage war, weiterzuarbeiten.*

Miete und Wohnungseinrichtung verbrauchen bei der Gründung einer Familie das Einkommen in der ersten Zeit fast ganz. Dies zwingt die Frau, *mindestens zu Beginn* ihrer Ehe zu arbeiten. Schwedische Erhebungen in Stockholm zeigen ganz deutlich, daß die Notwendigkeit zu arbeiten von der *Einkommenshöhe des Ehemannes* abhängt. Wenn der Ehemann ein Jahreseinkommen von 4000 Kronen hatte, arbeiteten 60 % der Ehefrauen. Bei einem Einkommen von 4—6000 Kronen arbeiteten nur noch 43 %, ihr Anteil sank auf 30 %, wenn das Einkommen des Mannes zwischen 6—8000 Kronen lag. . . ."

Besondere Probleme ergeben sich aus der Unterbezahlung der Frauenarbeit im Vergleich zur Entlohnung der Männer.

„Nach der amtlichen Lohnstatistik hat sich", wie Anneliese Weber in den „Gewerkschaftlichen Monatsheften"[2]) ausführt, „die prozentuale Differenz zwischen den durchschnittlichen Bruttostundenlöhnen von Frauen und Männern seit 1949 kaum verändert, sie liegt (ohne den Kohlenbergbau) gegenwärtig bei insgesamt rund 37 v. H. (ähnlich zwischen männlichen Fach- und weiblichen Fach- und angelernten Arbeitern; zwischen männlichen und weiblichen Hilfsarbeitern bei rund 32 v. H.)." Vergleiche man gar die absoluten Differenzen zwischen Männer- und Frauenstundenlöhnen, dann lasse sich das Gerede von einer allmählichen Anpassung der Frauen- an die Männerlöhne überhaupt nicht mehr halten; „denn der durchschnittliche Bruttostundenlohn betrug im Mai 1954 für den männlichen Arbeiter 181,7, für die Arbeiterin 115 Pfennig, im Jahre 1949 waren die entsprechenden Zahlen 131,7 zu 83,9 Pfennig. Somit verdiente 1949 eine Arbeiterin im Durchschnitt 48 Pfennig je Stunde weniger als ein männlicher Arbeiter, 1954 aber beinahe 67 Pfennig weniger."

Aufschlußreich für die Entlohnung der gewerblichen Arbeiterin sind nach Anneliese Weber auch die Ergebnisse der Gehalts- und Lohnstrukturerhebung im November 1951.

An den Bruttoverdiensten gemessen, verdienten im November 1951

	bei den Männern	bei den Frauen
rund ¼ der Arbeiter unter	279 DM	162 DM
rund die Hälfte der Arbeiter unter	337 DM	199 DM
rund ¾ der Arbeiter unter	400 DM	240 DM

so daß die Verdienste zu 95 v. H. unter dem mittleren Verdienst der gewerblichen Arbeiter (314 DM) lagen.

Die Referentin stützt sich bei diesen Angaben auf Veröffentlichungen in „Wirtschaft und Statistik" („Das Lohngefüge in der Bundesrepublik II" in Heft 10/53 S. 459 und „Löhne" in Heft 8/54 S. 402 ff). An Hand einer Arbeit von U. Witting „Frauenlohn nach fünf Jahren Grundgesetz" im Bundesarbeitsblatt (Heft 7/54 S. 212) stellt sie weiter fest, daß auch die tarifliche Entlohnung der Frau noch unbefriedigend ist und daß bei ihr genau die gleichen Spannen zwischen Männer- und Frauenlöhnen bestehen wie bei den errechneten Durchschnittswerten der tatsächlichen Löhne. In vielen neueren Tarifverträgen könne man wohl den Hinweis lesen: bei gleicher Arbeit und gleicher Leistung ist gleicher Lohn zu zahlen. Diese lapidare Regelung sei aber lückenhaft, denn sie lasse die typischen Frauentätigkeiten außer acht. „Reine Frauentätigkeiten lassen sich mit Männerarbeit meist gar nicht vergleichen. Aber selbst Tarifverträge, die die Frauentätigkeiten nach ihren verschiedenen Schwierigkeitsgraden auf die bestehenden Lohngruppen verteilen, sind in der Entlohnung dieser Frauentätigkeiten inkonsequent, indem sie für die Frauentätigkeiten, die zuerst nach der Beanspruchung automatisch eingestuft wurden, einen niedrigeren Frauenlohn festsetzen."

Für die Unterbezahlung der Frauenarbeit werden zahlreiche Gründe angegeben. Vor allem, daß die Frau weniger als der Mann leiste und daß sie auch im wesentlichen leichtere Arbeit als der Mann verrichte. Sie verbrauche aber auch weniger; ihr Lebensunterhalt sei also weniger kostspielig als der des Mannes — was für die Ernährung und einige andere Ausgabeposten zweifellos zutrifft. Das Hauptargument besteht aber immer noch in der stillschweigenden Voraussetzung, daß der Mann die Aufgabe habe, mit seinem Lohn eine Familie zu unterhalten, während die Frau in der Regel nur für sich selbst zu sorgen habe. Man bewertet also den Männerlohn a priori als eine Art Sozial- oder Familienlohn, den Frauenlohn dagegen unter dem Gesichtspunkt des Individuallohnes. Vielleicht hatte diese Auffassung vor dem letzten Kriege wenigstens teilweise noch eine gewisse soziologische Berechtigung. Aber der soziale Bergsturz der letzten zehn Jahre hat dieses Argument für unterschiedliche Männer- und Frauenlöhne weitgehend entwertet; denn der Krieg und seine Folgen haben Hunderttausende von Frauen vor die bittere Notwendigkeit gestellt, für ihr und ihrer Kinder Auskommen zu sorgen und die Lasten und Kosten der Ausbildung ihrer Kinder voll verantwortlich zu tragen.

Welche schweren Härten sich aus dieser veränderten Situation ergeben, läßt sich durch eine Überlegung klar machen. Gehen wir von einem kinderlosen Ehe-

paar aus, dessen beide Ehepartner in einer ungefähr gleichwertigen Erwerbstätigkeit stehen. Wenn man das Einkommen des Mannes mit 100 Einheiten ansetzt, wird der Ertrag ihrer gemeinsamen Arbeit etwa 165 Einheiten betragen. Da die gemeinsame Haushaltführung billiger ist als eine getrennte, wird ihr Lebensstandard eher besser als der des Alleinstehenden sein. Das ändert sich erst, wenn ein Kind da ist und die bei dessen Geburt gewährten Sozialleistungen ausgelaufen sind. Immerhin wird eine Frau häufig auch mit einem und selbst noch mit zwei Kindern weiter erwerbstätig sein und das Wohlstandsniveau der Familie einigermaßen halten können, wenn sie dabei auch rücksichtslos alle ihre Kraftreserven einsetzen muß. Daß es die seelische Entwicklung der Kinder schwer gefährden kann, wenn man sie durch dritte Personen versorgen läßt oder in Heimen unterbringt, sei nur am Rande erwähnt. Ausgesprochen bedrohlich wird aber nun die Situation, wenn die Familie weiterwächst und die Frau deshalb ihre Verdienstmöglichkeiten aufgeben muß. Denn das führt zu einem regelrechten sozialen Absturz. Wie schwer dieser Absturz ist, zeigen uns zahlreiche Wohlstandsberechnungen, die in den verschiedensten Ländern angestellt wurden. Sie besagen nämlich, daß der durch ein bestimmtes Einkommen repräsentierte Wohlstand (Lebensstandard) von 100 für die Einzelperson auf 55 sinkt, wenn sich zwei, auf 44, wenn sich drei, auf 38, wenn sich vier, auf 33, wenn sich fünf Personen in dieses Einkommen teilen müssen. Leider unterscheiden diese Berechnungen nicht zwischen solchen Personen, die, wie die Hausfrau, durch Eigenleistung wertschöpfend, und solchen die, wie die zu produktiver Mitarbeit nicht oder noch nicht fähigen Kinder, rein wertmindernd wirken. Sonst würde die Zwangslage der Familie noch viel schärfer hervortreten, und auch die besonders schwierige Situation jener Frauen und Mütter würde noch deutlicher werden, die weiter berufstätig bleiben müssen, obwohl sie für mehr als zwei Kinder zu sorgen haben, weil sie auf den Ertrag ihrer Erwerbsarbeit im Interesse der Kinder nicht verzichten können.

Über den Gesamtumfang der weiblichen Erwerbstätigkeit in der Bundesrepublik unterrichtet uns eine Veröffentlichung des Bundesarbeitsministeriums „Die Frau im Erwerbsleben“[3]). Gegenüber dem Jahre 1939 ist hiernach der Bestand an männlichen Arbeitnehmern im Jahre 1953 um 23 v. H., der der weiblichen Arbeitnehmer dagegen um fast 41 v. H. gestiegen. Der Anteil der weiblichen Arbeitnehmer an der weiblichen Bevölkerung, der im Jahre 1939 rund 19 v. H. betrug, belief sich im Jahresdurchschnitt 1953 bereits auf 20,5 v. H., und er hat im Jahre 1954 noch weiter zugenommen. Das Bundesministerium schreibt dazu: „Diese Tatsache der zunehmenden Frauenarbeit bringt eine große Anzahl menschlicher und sozialer Probleme mit sich, die gegenwärtig die Öffentlichkeit und die Verwaltung beschäftigen.“ Besonders ist dabei zu beachten, daß die weibliche Bevölkerung des Bundesgebietes heute ihrer Struktur und ihrem Altersaufbau nach sehr verschieden von derjenigen ist, die im Jahre 1939 im heutigen Bundesgebiet ansässig war. Der Anteil der älteren Frauen ist größer als vor dem Krieg; es gibt mehr ältere Witwen und weit mehr ältere Frauen, die außerhalb des Erwerbslebens stehen und der sozialen Hilfe bedürfen.

Der Anteil der Frauen, die in abhängiger Stellung erwerbstätig sind, an der weiblichen Bevölkerung ist heute wesentlich höher als vor dem Krieg und steigt noch ständig. In den „echten" Frauenberufen, die der Frau auf lange Sicht Erwerbsmöglichkeiten bieten, verteilen sich die Beschäftigten ziemlich gleichmäßig über alle in Betracht kommenden Altersklassen. Andere Berufe dagegen erweisen sich oft nur als eine vorübergehende Erwerbsmöglichkeit, und zwar fast ausschließlich für jüngere Frauen bis zur Eheschließung.

Wichtig für unser Thema ist vor allem, was das Bundesarbeitsministerium über die erwerbstätige Hausfrau und Mutter sagt: „Eine besonders starke Inanspruchnahme der Frau findet sich dort, wo sie außer durch die Teilnahme am Erwerbsleben noch zusätzlich durch Pflichten als Hausfrau (bzw. Haushaltungsvorstand) und Mutter in Anspruch genommen wird. Hierüber gibt die anläßlich der Volks- und Berufszählung 1950 durchgeführte Erfassung der Haushalte gewisse Einblicke." Das Ergebnis dieser Untersuchungen hat der Bericht in der nachstehenden Tabelle übersichtlich zusammengestellt.

Die weiblichen Haushaltungsvorstände nach der Zahl der im Haushalt lebenden Kinder unter 15 Jahren und nach Bevölkerungsgruppen in der Bundesrepublik Deutschland am 13. 9. 1950

Bevölkerungsgruppe	Weibliche Haushaltungsvorstände						
	insgesamt	davon mit . . . Kindern unter 15 Jahren					
		0	1	2	3	4	5 u. mehr
Weibl. Erwerbspersonen	1 445 745	1 056 799	262 432	93 461	24 500	6 416	2 137
Selbst. Berufslose*)	2 250 780	1 594 967	349 241	202 334	73 523	22 374	8 341
Angehörige ohne Hauptberuf	134 579	44 385	42 209	30 757	11 888	3 829	1 511
Zusammen	3 831 104	2 696 151	653 882	326 552	109 911	32 619	11 989

*) z. B. Rentnerinnen, Pensionärinnen, Altenteilerinnen usw.

Im Bundesgebiet standen also rund 389 000 Frauen nicht nur im Erwerbsleben, sondern waren zugleich auch Haushaltungsvorstand und Mutter eines oder mehrerer Kinder unter 15 Jahren. Wie aus einer weiteren Aufstellung hervorgeht, betrug die Zahl der erwerbstätigen Ehefrauen 2 259 600, davon waren 1 088 900 ohne Kinder, 601 600 hatten ein Kind, 344 100 zwei und 255 000 drei und mehr Kinder.

Im Januarheft 1955 des Bundesarbeitsblattes weisen Hülsmann und Pilgram[4]) darauf hin, daß von 100 sozialversicherten Frauen gegenwärtig 85 vor Erreichung der gesetzlichen Altersgrenze berufsunfähig oder invalide werden. Die meisten leiden an Herz- und Kreislaufschwäche; „denn die Frau arbeitet an der maximalen Grenze ihres Leistungsvermögens". Mit ihrem Gesundheitszustand hängen auch die auffallend hohen Fehlzeiten bei den arbeitenden Frauen zusammen. Die beiden Autoren sind der Meinung, daß die Frauen-

arbeit vielfach völlig falsch beurteilt wird. Die sogenannten „leichten Arbeiten", die im wesentlichen die gewerbliche Frauenarbeit ausmachen, beanspruchen nämlich die Aufmerksamkeit oder belasten die seelisch nervöse Kraft besonders stark.

„In arbeitsphysiologischer Sicht handelt es sich bei diesen sogenannten leichten Arbeiten um statische Arbeitsformen mit einer vorzeitigen Ermüdung der Nacken-, Rücken-, Bein- oder Armmuskulatur, je nachdem, welche Muskelgruppen in Dauerspannung gehalten werden. Allgemein bekannt ist die erhebliche statische Arbeitsbelastung der Verkäuferinnen durch Stehen an einem Ort. Das Bestreben nach Einschränkung überflüssiger Bewegungen hat seine physiologischen Grenzen in der Notwendigkeit des arbeitenden Menschen, entmüdende Ausgleichsbewegungen machen zu können. Werden Frauen durch unphysiologische Rationalisierungsmaßnahmen an entmüdenden Ausgleichsbewegungen gehindert, sind chronische Ermüdungserscheinungen unvermeidlich."

Dazu kommt, daß die Frau stärker zu gefühlsmäßigem Reagieren neigt. Hülsmann und Pilgram schreiben hierzu:

„In der gewerblichen Frauenarbeit spielt das gefühlsmäßige Ansprechen auf Erfolgs- und Mißerfolgserlebnisse und die Bildung eines Anspruchsniveaus eine bedeutendere Rolle als beim Manne. Die schnelle Verarbeitung eines Konflikts in aktuellen Versagens-Situationen bereitet der Frau viel mehr Schwierigkeiten. Eine Frau empfindet die genügende oder ungenügende Ichnähe einer Arbeitsform anders als der Mann."

Die Gründe dieser andersartigen Reaktionsweise sehen die beiden Autoren in einem vom Manne völlig verschiedenen Hormonalsystem. Eine wie viel größere Rolle müssen derartige Faktoren dann erst bei einer Mutter spielen, die vielleicht ihre Kinder nicht oder doch nicht genügend versorgt und umsorgt weiß, während sie an ihrem Arbeitsplatz buchstäblich angebunden ist!

Auch Frau Dr. Else Kunigk von der Gesundheitsabteilung des Bundesarbeitsministeriums erklärt in einem Vortrag über die Leistungsgrenzen der Frau[5]): „Die Frau hat ein Recht darauf, durch die Berufstätigkeit nicht mehr erschöpft und vorzeitig verbraucht zu werden als der Mann. Dies geschieht nämlich immer noch wie vor fünfzig Jahren. Wir sehen es an der höheren Krankheitshäufigkeit der berufstätigen Frau im Vergleich zum Mann. . . ." Frau Kunigk zieht vor allem die Krankenkassenstatistik heran und kommt dabei zu folgendem Ergebnis:

„Aus einem Vergleich zwischen den männlichen und weiblichen Mitgliedern verschiedener Betriebskrankenkassen mit den entsprechenden Zahlen einer Ortskrankenkasse innerhalb eines bestimmten Bezirks ging hervor, daß die gesundheitliche Gefährdung der berufstätigen Frau für alle Altersgruppen zusammen um etwa 50 % höher ist als die des berufstätigen Mannes, während die Gesundheitsgefährdung der Frau in der Durchschnittsbevölkerung ungefähr 10 % geringer ist. . . .

Am auffallendsten ist dieser Unterschied im Alter von 20 bis 40 Jahren. Er erreicht hier zum Teil fast 100 % und wird mit dem Alter immer geringer. Das unterschiedliche Verhalten bezieht sich auf die meisten wichtigen Krankheiten, z. B. erkrankten nach der Ortskrankenkassenstatistik, die hier als Repräsentant der Allgemeinbevölkerung gilt, Frauen im Alter von 20 bis 30 Jahren um 20 % seltener an Gelenkrheumatismus als die Männer, während sie nach den Betriebskrankenkassenstatistiken bis mehr als doppelt so häufig erkranken. Diese Überhöhung bleibt bis zum 60. Lebensjahr. Auch bei Muskelrheumatismus finden sich ähnliche Verhältnisse. Charakteristisch erscheinen mit die Unterschiede in der Häufigkeit der Herz- und Kreislaufkrankheiten und der Erkrankung des Zentralnervensystems."

Als Gründe hierfür gibt Frau Kunigk an:

„Vermutlich sind es neben den feinen toxischen Einwirkungen (d. h. Giftwirkungen im Zusammenhang mit infektiösen Prozessen, d. Verf.) in erster Linie immer noch unphysiologische Arbeitsbedingungen, die zunächst fast unmerklich auf den Gesundheitszustand einwirken, indem sie z. B. entzündliche oder degenerative Krankheiten, denen auch die übrige Bevölkerung ausgesetzt ist, hervorrufen oder ungünstig beeinflussen. Man weiß, daß diese Einflüsse bedeutend sind, man kann sie aber nur schwer fassen, da sie in Variationen des Arbeitsortes, der Arbeitszeit, der Intensität der Arbeit mit Zwangshaltungen, weiterhin in der Einförmigkeit mit einseitiger Beanspruchung bestehen. Diese Umstände, die in großem Maße eine Folge unserer Zivilisation sind, sind geeignet, zur Ermüdung zu führen bzw. ihre Komponenten zu verursachen wie: Physiologische Änderung im Zentralnervensystem durch den einseitigen Gebrauch bestimmter Nervenbahnen und wiederholte dauernde Muskelkontraktion, Einhalten konstanter Spannungen von Sehnen und Bändern auf Grund einer fixierten Haltung, Veränderungen im Wasser- und Salzhaushalt sowie Änderungen im Kreislaufsystem. Auf allen diesen Gebieten arbeitet der weibliche Organismus mit kleineren Übersetzungsgrößen, so daß sie daher den unphysiologischen Einwirkungen schneller erliegt und somit schneller ermüdet, krank wird usw."

Alle bisher zitierten Untersuchungen sind noch kaum darauf eingegangen, inwieweit nun die verheiratete Frau und Mutter durch die Erwerbsarbeit besonders belastet wird. Wir werden diese Frage auch sehr schwer zahlenmäßig beantworten können, denn hier gibt es außerordentlich viele individuelle Unterschiede, da die familiären Verhältnisse in jedem einzelnen Fall verschieden sind.

Aufschlußreiche Ausführungen hierüber macht Martha Moers in einer vom Katholischen Bildungswerk (Dortmund) herausgegebenen Schrift[6]). Sie geht davon aus, daß eine Frau zwei oder drei noch schulfähige Kinder habe, in einem Alter sei, wo sie noch auf Familienzuwachs rechnen könne, und die ausschließliche — oder fast ausschließliche — Sorge für den Haushalt und die Aufzucht der Kinder habe, weil der Mann selbst in der Arbeit stehe oder — wie das heute so oft der Fall ist — im Kriege geblieben oder noch nicht aus der Gefangenschaft zurückgekehrt sei. Wenn dann eine Verwandte, etwa die Mutter des Mannes oder der Frau in der Familie mithelfe, so sei die Frau schon sehr entlastet; wenn das aber nicht der Fall sei — und meist fehle diese Hilfe —, so sei die Frau in allerstärkstem Maße überlastet. Um das zu veranschaulichen, hat die Verfasserin die Kurve der Erkrankungen durch Erschöpfung und Entkräftung bei einer großen Ortskrankenkasse aufgezeichnet.

„Die Kurve zeigt, wie viel häufiger die Erschöpfungskrankheiten der im Erwerbsleben stehenden Frauen als die der Männer sind. Diese Kurven beziehen sich zwar nicht ausdrücklich auf die verheiratete Frau, aber das Lebensalter — das unheimliche Ansteigen der Krankheiten gerade in der Blüte- und Kraftzeit des Lebens, die aber zugleich die Belastungszeit durch die Fortpflanzungsaufgaben der Frau ist — zeigt indirekt an, daß die Beanspruchung gerade durch Mutterschaft, Haushalt *und* Erwerbsarbeit zu viel für den weiblichen Organismus ist. Kommen noch andere Umstände hinzu, vielleicht Sorgen in der Ehe oder um die Kinder, weite Anfahrten oder Anmärsche bis zur Arbeitsstelle, wie z. B. oft in der Großstadt, aber auch auf dem Lande, so ist die Frau in einem Maße belastet, von dem ein Mann sich kaum eine Vorstellung machen kann. Fährt man in einer Großstadt frühmorgens mit einem viel benutzten Verkehrsmittel, so trifft man oft Frauen, die erzählen, daß sie um 3 Uhr aufgestanden sind, das Hauswesen versorgt haben und die Kinder an Stellen gebracht haben, wo sie weiter betreut werden. Sie fahren nun — oft eine bis anderthalb Stunden — zur Fabrik, stehen dort vielleicht acht Stunden an

der Spinnmaschine oder am Webstuhl und kommen gegen Abend in ihre Wohnung zurück, wo sie bis in die Nacht hinein im Haushalt zu tun haben; trotzdem bleiben für den Sonntag so viele Arbeiten übrig, daß sie auch an diesem Tage nicht zur Besinnung kommen. Sie haben weder Zeit für einen Kirchgang noch für eine ruhige Stunde mit den Kindern. Man hat von diesen Frauen zutreffend gesagt, daß sie Kerzen sind, die an beiden Enden brennen."

Sollen, können und dürfen wir nun aber aus allen diesen eindrucksvollen Feststellungen wirklich die Forderung ableiten, daß die Erwerbstätigkeit von Ehefrauen und Müttern grundsätzlich eingeschränkt werden müßte, wie es teilweise geschehen ist und noch geschieht? Hieße das nicht, das Kind mit dem Bade ausschütten? Eine kluge berufstätige Mutter schrieb mir auf meine Bitte zu dieser Frage:

„Bitte reden Sie nicht so viel von ‚Überlastung und Belastung'. Man muß dies individuell entscheiden. Gewiß ist es eine doppelte Aufgabe, Beruf und Mutter, und eine berufstätige Mutter hat viel mehr zu tun als ein berufstätiger Vater (bei unserem patriarchalischen Familiensystem!). Doch würde ich persönlich z. B. meinen Kindern *weniger* sein können, wenn ich mit einer Kb-Rente zu Hause säße. In meinem Fall wäre dann die psychische Belastung durch Armut größer als die physische Belastung durch Beruf. Wofür ich aber sehr eintrete, daß für die berufstätigen Frauen besser gesorgt wird:

1. Verständnis dafür, daß sie mal zu Hause arbeiten muß, um bei den Kindern zu sein;
2. Erholungsmöglichkeiten;
3. Teilzeitarbeit für Frauen, deren Kinder sonst unversorgt;
4. Tagesheime für Schulkinder nach dem Frankfurter Muster.

Die Problematik dabei ist natürlich die Konkurrenzfähigkeit auf dem Arbeitsmarkt einer freien Marktwirtschaft. Der Arbeitgeber fragt nach der qualifizierten Arbeitskraft (beruflich, physisch und psychisch). Er wird a priori sich nur für die Arbeitskraft interessieren, die für seinen Betrieb geeignet ist, die persönlichen Interessen der berufstätigen Frau (in diesem Falle die Kinder) sind für *ihn* irrelevant.

Dabei steht die berufstätige Frau in dem schweren Konflikt: Wer geht vor: Beruf oder Kinder? Bei mir ist es leider Nr. 1, um es recht zu machen, übernimmt man sich dann.

Ich könnte Ihnen stundenlang Beispiele von den Problemen, die sich für die *Kinder* ergeben, erzählen. Mein Junge, der 1945 sagte: ‚So, einen Vater haben wir nicht, eine Mutter auch nicht mehr'. Oder meine Fünfjährige, die weinend an meinem Bett stand, wie ich 1947 nach einer Nachtfahrt (natürlich stehend 10 Stunden) erschossen schlief: ‚Und kommt meine Mutti endlich, dann legt sie sich hin'. Worauf ich natürlich prompt aufstand und mit ihr den ersehnten Spaziergang nur zu zweit machte.

Als ich mal kapitulieren wollte, weil ich Angst hatte, meinen Kindern nicht gerecht werden zu können, tröstete mich eine ältere Dame, deren Mutter auch als Witwe berufstätig gewesen war. ‚Wir liebten unsere Mutter so, *weil* sie arbeitete, *weil* sie so viel erreichte, und waren sehr stolz auf sie.'

Vergleiche ich das Verhältnis zwischen meinen Kindern und mir (oder auch das bei Freundinnen in ähnlicher Situation), finde ich, es ist besonders erfüllt von gegenseitigem Vertrauen, gegenseitigem Verantwortungsgefühl. Mein Ältester triezt mich oft, wie er mitverdienen könnte, damit *ich* weniger täte. Daß er sich vornahm, erst mit 40 Jahren zu heiraten, um mich ausreichend sichern zu können, ebenso die Schwestern, vielleicht erzählte ich es Ihnen mal . . ."

Wenn es auch selten sein wird, daß eine berufstätige Mutter ihre Stellung so klar sieht, so wird doch das, was hier ausgesprochen wurde, bei sehr vielen Müttern als Gefühl im Unterbewußtsein mitschwingen und irgendwie mitbestimmen. Ich bedaure es deshalb, daß in unserem Lande und in unserer Zeit die Männer und die Kinderlosen so wenig Verständnis für die besondere Lage der berufstätigen Mutter haben.

Vollends Begriffe wie Ritterlichkeit oder die alte religiöse Forderung, jederzeit zum Schutze der Witwen und Waisen einzutreten, scheinen heute nicht mehr zeitgemäß zu sein. Das scheint mir ein böses Zeichen der Entartung zu sein. Aber das ist noch nicht das schlimmste. Viel bedenklicher erscheint es mir, daß uns allen, auch wenn wir als wohlhabend gelten, heute das wohlbestellte Haus fehlt, dessen Pforten sich auch denen öffnen könnten, die in echter Not sind. Unser Wirtschaftssystem weckt heute tausende von neuen Bedürfnissen und konstruiert mit einer geradezu virtuosen Kunstfertigkeit Anreize zum Geldausgeben. In gleichem Maße aber verarmt das Leben unserer Familien. Der Hauswirtschaft, der Jugenderziehung, der Krankenpflege werden die Kräfte entzogen, die sie so bitter notwendig brauchten, und die Doppellast, die heute die berufstätige Frau zu tragen hat, ist im Grunde nur ein Teilausschnitt aus einer grotesken Fehlentwicklung und Fehlleitung unseres gesamtwirtschaftlichen Denkens. Wir werden daher wirksame Mittel zur Hilfe für die doppeltbelastete Mutter auch nur dann finden, wenn es uns gelingt, die Wirtschaft als solche wieder auf den Menschen hin zu ordnen.

Dazu müssen wir uns in erster Linie von der Vorstellung abwenden, daß Familie Privatsache sei und daß jedermann allein sehen müsse, wie er mit den wirtschaftlichen Problemen der Familie fertig wird; denn in den Familien wachsen die Kinder heran, die dereinst als Erwachsene alle Lasten übernehmen müssen, die für unsere Schultern zu schwer werden. Deshalb kann und darf heute die Allgemeinheit und der Staat nicht tatenlos zusehen, wie die wirtschaftliche Last der Sorge für Kinder einen Teil unserer Frauen förmlich zerbricht.

Was vom Staat getan werden muß, ist eine reine Frage der Sozialtechnik. Die wirtschaftliche Situation der Familie muß endlich wieder so werden, daß die Familie an allen wirtschaftlichen Fortschritten voll teilhaben kann. Der Preis, mit dem das zu erzielen ist, ist nicht einmal sehr hoch; denn jede echte Kaufkraftverlagerung zugunsten der Familie muß auch alle jene destruktiven Erscheinungen heilsam eindämmen, die heute jeden Verantwortlichen mit so großer Sorge erfüllen.

Anmerkungen: [1]) Gabriele Wülker, Berufstätige Ehefrauen und Mütter (entnommen aus: International Labor Review Bd. 63, Nr. 6, Juni 1951, S. 676—697), Ausländische Sozialprobleme, Folge 1, Januar 1952, S. 3 ff. — [2]) Anneliese Weber, Betriebliche Frauenarbeit. Gewerkschaftliche Monatshefte 11, Nov. 1954, S. 684 ff. — [3]) Die Frau im Erwerbsleben. Ein Zahlenbericht, zusammengestellt und herausgegeben vom Bundesministerium für Arbeit. Statistik der Bundesrepublik Deutschland, Bd. 35, Heft 4. — [4]) Dr. med. P. Hülsmann und Dr. phil. O. Pilgram, Bestgestaltung automatisierbarer Arbeitsformen der gewerblichen Frauenarbeit. — [5]) Else Kunigk, Die Leistungsgrenze der Frau in der Berufstätigkeit und ihre Bedeutung für den Arbeitsschutz. — [6]) Martha Moers, Frauenerwerbsarbeit und ihre Wirkungen auf die Frau. Verlag Bitter & Co., Recklinghausen.

GEORG MÜLLER

Das Pathos des Gebundenen

Friedrich Schiller als homo religiosus

„Sie bestreben sich, Ihre große Ideenwelt zu simplifizieren, ich suche Varietät für meine kleinen Besitzungen. Sie haben ein Königreich zu regieren, ich nur *eine etwas zahlreiche Familie von Begriffen*, die ich herzlich gern zu einer kleinen Welt erweitern möchte." Schiller an Goethe, 31. August 1794

Der einzige Sohn des Hauptmanns und nachmaligen Garteninspektors auf der Solitude Kaspar Schiller schien für die in Württemberg landesübliche Ausbildung zum Theologen vorbestimmt. Da verfügte der Herzog die Aufnahme des Dreizehnjährigen in die von ihm begründete Militärakademie. Der bürgerliche Eleve wurde der juristischen Abteilung eingefügt; erst nach drei Jahren ergab sich für ihn die Möglichkeit, in die der künftigen Mediziner überzutreten. Dieser Eingriff der fürstlichen Gewalt und der acht Jahre hindurch widerwillig ertragene Zwang der Karlsschule bedeuten einen Bruch in der Entwicklung des Knaben und haben den Grund gelegt für das Freiheitsethos des Jünglings und Mannes. Aber schon der zu seiner eigenen Überraschung als Dramatiker entdeckte Mannheimer Theaterdichter spricht von der Schaubühne als „moralischer Anstalt"; ein unverkennbarer Predigtton durchzieht alle poetischen und schriftstellerischen Schöpfungen Schillers. — Es wäre müßig, sich auszudenken, was es für unsere Geistesgeschichte bedeutet hätte, wenn dem Theologen Herder, der dem von Spinoza herkommenden Strom des Naturidealismus angehört, Schiller als der berufsmäßige Theologe des Vernunftidealismus zur Seite getreten wäre. Aber es ist gewiß nicht müßig, sich zu vergegenwärtigen, daß Schiller, obwohl ihm der theologische Beruf versagt geblieben ist, den Prototyp des homo religiosus unter unseren Klassikern darstellt.

1

Wir gehören nicht zu denen, die in der Religion des Idealismus die reformatorischen Tendenzen fortgeführt sehen wollen. Wir neigen vielmehr zu der Überzeugung, daß wir heute eher bereit sind, auf das Wort des Evangeliums zu hören, als das den Kündern des deutschen Geistes auf der Höhe des Idealismus möglich gewesen ist. Die mit Descartes einsetzende Besinnung auf die denkerischen Möglichkeiten des Menschen hat ja eine seltsame Verstellung des Horizontes zur Folge gehabt. Die Formel „Cogito ergo sum" verbindet mit dem Gewinn an Vertrauen auf die Kraft des Erkennens eine Rücksicht auf den erkennenden Geist, und diese Re=Flexion macht den gleichen Geist unfähig, der Wirklichkeit, in die sich der lebendige Mensch hineingestellt weiß, unvorein=

genommen zu begegnen. Das göttliche Wort wird ihm im gleichen Grade unvernehmbar, wie ihm die Wirklichkeit der Dinge und Wesen zu Objekten gerinnt. An die Stelle Gottes und der Welt als lebendiger Gegenüber tritt eine neue, vom Geist geschaute Polarität: die zwischen dem bewußten Ich, das denkt und die Fähigkeit zu haben glaubt, sich selbst zu bestimmen, auf der einen Seite und der außer ihm befindlichen Welt der Ausdehnung, der Natur, des Nicht-Ichs auf der anderen Seite. Mit dieser Verstellung und Eingrenzung des Horizontes ist gleichzeitig der Grund gelegt für die durchgängige Aufspaltung des Idealismus in die beiden Hauptrichtungen, die man herkömmlicherweise als objektiven und subjektiven Idealismus, als Natur- und Vernunftidealismus voneinander scheidet.

Wo vom Geiste her nichts anderes sichtbar wird als entweder der Geist selbst oder die Welt der außer ihm befindlichen Dinge, ergibt sich eine doppelte Möglichkeit, sich zu der so geschauten Wirklichkeit zu verhalten. Der auf sich selbst reflektierende Geist sieht sich in einer Welt verfangen, die er entweder denkerisch durchdringen und dadurch zum Mittel seiner Lebensbewältigung machen kann oder die ihn in ihrer schlechthinnigen Übermacht als von ihm nicht zu bewältigendes Schicksal bedroht. Bescheidet sich der Mensch innerhalb dieser Polarität so, daß ihm jeweils der eine Pol mit göttlicher Wirklichkeit erfüllt zu sein scheint, so tritt diese ihm je nachdem im eigenen Ich oder in dem als göttliche Macht geglaubten Schicksal entgegen. Die erste Möglichkeit ist die des Vernunftidealismus: Gottes Stimme wird laut im Innersten der Menschenseele, als Gesetz im Sinne von Herkommen und Tradition oder als aus dem formal verstandenen moralischen Gesetz hergeleitete Freiheit der Selbstbestimmung. Die zweite Möglichkeit vollendet sich im Naturidealismus: im All der Wirklichkeit, dem sich das menschliche Ich einzufügen hat, ist eine göttliche Kraft lebendig, die je nachdem sich als Natur oder als Geschichte entfaltet, die zwar nicht frei ist von Zügen dämonischer Willkür, zuletzt aber doch, da sie göttlichen Charakters ist, Vertrauen verdient.

Wo man die Großen der idealistischen Epoche zu verstehen sucht, ohne sich diese Folgen deutlich zu machen, die mit der Besinnung des Geistes auf sich selbst verbunden sind, wird man sich immer an äußeren Begleitumständen stoßen. Weder Goethe noch Schiller waren Kirchgänger: beide haben von der paulinischen Lehre von Sünde und Erlösung nichts wissen wollen. Nicht nur Goethe lehnte das noch von Kant anerkannte „radikale Böse" ab, auch Schiller war Kants Morallehre noch zu mönchisch. Es spielt bei beiden gewiß die Lehre Rousseaus von der ursprünglichen Reinheit jedes neu zur Welt kommenden Menschen eine wesentliche Rolle. Aber das Entscheidende bleibt doch beider jeweils charakteristisch verschiedene Auffassung der letzt-gegebenen Polaritäten der Wirklichkeit. Goethe, so kann man kurz sagen, ist eine spinozistische Natur und empfand den Menschengeist als Entelechie, d. h. als eine der wertvollsten unter den vielen Kräften der Natur. Schiller dagegen gab die Natur als nicht zu bewältigendes Gegenüber hin, um die Freiheit des Geistes in allen Schicksalen zu bewahren.

Es gibt einen Zusammenhang zwischen dem Ethos und dem eschatologischen Bewußtsein des Menschen nicht nur auf dem Boden geschichtlicher Religionen, sondern auch da, wo in der Geschichte des Geistes der homo religiosus seine eigentümliche Ausprägung erfährt. Wenn *einer* unter den Großen des Geistes eschatologisch empfunden hat, so war es Schiller. Man braucht nicht erst an die schweren Erkrankungen zu denken, von denen die erste den 31jährigen nicht lange nach seiner Vermählung niederwarf und die zweite während der Arbeit des 42jährigen an der „Maria Stuart" eine schwere und letzte Krise bedeutete, – es ist auch so deutlich, daß Schiller ständig dem Tode ins Auge sah. In seinem Aufsatz „Über das Erhabene" gibt es Sätze, die wie eine Vorausnahme der Daseinsanalyse klingen, die in unserer Zeit Martin Heidegger geübt hat. Mit dem auf die persönliche Haltung gegenüber dem Tode gerichteten axiologischen Element in Schillers Eschatologie verbindet sich das auf die Vollendung der Menschheit gerichtete teleologische Element. Aber wie charakteristisch unterscheidet sich alles, was man aus Schillers Äußerungen zu der Frage nach den letzten Dingen zusammentragen kann, von dem, was uns aus biblisch-christlicher Überlieferung vertraut ist! Gerade hier gilt es, sich vor Kurzschlüssen zu hüten. Schillers durchweg spürbare Ergriffenheit vom Ewigen und Unbedingten, seine immer wieder bezeugte Hingabe an eine höhere Welt, ist das Grundrätsel seiner Persönlichkeit. In ihr wurzelt der Schwung seiner Seele, der die Angst des Irdischen hinter sich ließ. Schon in einem Briefe an den Freund Scharffenstein aus der Karlsschulzeit heißt es: „Es hat sich tief in meine Seele gesenkt und ist zu meinem nahen Gefühl, Eigentum worden, was wahr ist, was mich trösten kann im Tod!" Was sich in seine Seele gesenkt hat und was ihm Trost im Tod versprach, war der Glaube an eine sittliche Weltordnung.

Die geistig-religiöse Situation der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts war ja wesentlich anders als die des 16. Jahrhunderts. Damals war der Glaube an die Existenz des lebendigen Gottes erneut stark durchgebrochen. Luthers Ringen galt der Frage, wie dieser lebendige Gott ihn annehmen, ihm seine Gnade gewähren könne. Seitdem aber war — nicht ohne Nachwirkung der in der Scholastik gewagten Aussagen über Gott — in der amtlichen Kirchenlehre diese unmittelbare Lebendigkeit Gottes weithin verschüttet worden. An Stelle des Vertrauens auf Gottes persönliche Zusprache war der Glaube im Sinne des Fürwahrhaltens bestimmter objektiver Heilstatsachen getreten. Gott wurde damit vergegenständlicht, während man gleichzeitig die Möglichkeiten des rationalen Verstandes entdeckt hatte. Aus beidem erwuchs am Übergange von der Aufklärung zum Idealismus eine andere Frage: die nach der Existenz Gottes überhaupt.

Alle unsere Dichter und Denker, die der Epoche des Idealismus angehören, sind in einer Atmosphäre aufgewachsen, wo die religiöse Gewißheit an sich gefährdet war. Die bewegende Frage war jetzt nicht mehr die nach dem gnädigen Gott, sondern die nach dem Gottesgedanken überhaupt. Daher wurde um Rechtfertigung und Erlösung nicht mehr gestritten. Aller Nachdruck richtete sich auf den Gottesgedanken selbst.

So darf es nicht wundernehmen, daß auch für Schiller an die Stelle des lebendigen Du Gottes ein anderes tritt, nämlich der Gedanke der moralischen Weltordnung. Wo der Mensch sich nicht mehr von Gott unmittelbar angesprochen weiß, verschwindet das Wissen um menschliche Sündhaftigkeit und tritt an die Stelle des persönlichen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch der Dualismus von Geist und Natur. Dabei trifft es nicht das Wesentliche, wenn man meint, an die Stelle des Glaubens an Gott sei der Glaube an die Vernunft getreten. Das verbietet der Unbedingtheitscharakter, der sowohl Schiller selbst eignete wie auch der Folgerichtigkeit des transzendentalen Denkens, das ihm durch Kant vermittelt wurde. Wir können der idealistischen Lösung des religiösen Subjekt-Objekt-Problems unsere tiefe Achtung nicht versagen, obwohl sie zu keinem rechten Verständnis der Offenbarung gelangt und damit die personenhaft-kreatürliche Gottesbeziehung verfehlt. Jedenfalls wäre es falsch, diese Religiosität des transzendentalen Denkens ohne weiteres als mystisch anzusehen, ebenso wie es töricht ist, sie als Glaube des Menschen an sich selbst zu verdächtigen. Denn gerade die Hoheit des moralischen Gesetzes verbietet es dem Idealismus, es mit irgendeinem Gottesersatz oder dem Ich selbst in eins zu setzen. Für uns Heutige mag sich der intelligible Grund der Welt erneut als unbedingte Person, als das eine Ich Gottes, vernehmbar machen. Es ist geschichtliches Schicksal, wenn der Idealismus das Verhältnis von Gott und Mensch durch das Verhältnis des in der Idee existierenden intelligiblen Ich zum natürlichen Ich ersetzte. Vielleicht war es die Mission des Idealismus, durch diese Denkbemühungen erneut daran zu mahnen, daß Gott nicht vergegenständlicht werden darf, und in diesem Sinn bedeutet der Idealismus zwar nicht eine die Reformation weiterführende Epoche, wohl aber war es seine Aufgabe, an das vergessene Grundanliegen der Reformation zu erinnern.

Wenn der Idealismus die letzte Wirklichkeit entweder im All oder im Subjekt sucht, so versteht sich das zum Teil als Protest gegen die Vergegenständlichung Gottes durch die Orthodoxie. Unter diesem Gesichtspunkt hat er die Innerlichkeit des Glaubens, die den Ursprung der Reformation bildet, neu zu Gehör gebracht. Freilich scheiterte der Idealismus am Verständnis des offenbarten Wortes Gottes. Damit dieses neu vernehmbar werde, bedurfte es der Erschütterungen, die wir seit Beginn des Ersten Weltkrieges erfahren haben. Noch einmal: der Idealismus — und hier ist immer in erster Linie der Idealismus Schillers gemeint — fragt nicht nach der Heilsgewißheit, wie das Luther getan hat, sondern nach der religiösen Gewißheit überhaupt. So wurde ihm das Gesetz zum Evangelium, zur Verkündigung der Freiheit. Im Idealismus haben wir es mit einer Religiosität zu tun, die nicht die biblische ist, die aber, wie wir rückschauend erkennen, in der Geschichte des Geistes und damit auch der Kirche eine unentbehrliche Stufe gewesen ist. Insofern als Schiller der menschlich eindrucksvollste und zugleich, was sein Werk anbelangt, der am nachhaltigsten wirksame Künder dieses Idealismus gewesen ist, ist er — ich wiederhole — der Prototyp des homo religiosus in einer Epoche, die aus unserer deutschen und christlichen Vergangenheit nicht wegzudenken ist.

2

Der Mensch, so sagt Schiller im Eingang seiner Schrift „Über das Erhabene", ist das Wesen, welches will! Warum unterscheidet sich der Mensch von den glücklicheren Wesen, die sich mit dem Müssen begnügen dürfen: warum muß er wollen? Weil er sich in eine Welt hineingestellt sieht, durch die ein Riß geht. Die Äußerungen Schillers über den Zwiespalt zwischen der göttlichen Weltordnung und der menschlichen Unordnung, zwischen Ideal und Wirklichkeit tragen die charakteristischen Züge numinosen Schauderns. Im besonderen ist etwas vom mysterium tremendum zu spüren, wenn er sich auf das Sittengesetz beruft. Das gilt für die ersten schriftstellerischen Versuche des Karlsschülers wie für die subtilen begrifflichen Untersuchungen des Verfassers der Aesthetischen Briefe und der Abhandlung über naive und sentimentalische Dichtung. Vernunft und Sinnlichkeit, Geist und Trieb, Form und Stoff und wie die Gegensatzpaare, in denen sich der Schillersche Dualismus ausspricht, alle heißen mögen: sie sind bestimmt von dem Urerlebnis der zwiegeteilten Schöpfung.

Schon in den „Räubern" klingen die beiden Grundakkorde an. „Diese Erde ist so herrlich . . . Und ich so häßlich auf dieser schönen Welt, und ich ein Ungeheuer auf dieser herrlichen Erde." Das klingt rousseauisch und ist es auch. Das tragische Moment der ursprünglich als Lesedrama gedachten Jugenddichtung ist nicht so sehr das Gegenspiel der beiden miteinander verfeindeten Brüder als der Kampf beider gegen die Unordnung, in die menschliche Irrtümer und Gewalttaten, falsche Wissenschaft oder falscher Sozialaufbau die Welt gestürzt haben. Man hat mit Recht bemerkt, daß die mehrfachen Bühnenbearbeitungen des Jugendstückes darauf bedacht sind, die Weisheit der Weltordnung immer deutlicher zu rechtfertigen. Die Empörung, die die Schillerschen Jugenddramen erregen, richtet sich nicht gegen die Weltordnung als solche, sondern gegen die Übelstände und Schlechtigkeiten der Menschen. Von hier aus erwächst der Freiheitsruf Schillers, wie er uns am leichtesten eingeht.

Aber nicht in *diesem* Zug steckt der eigentliche Schiller, denn in ihm nimmt er teil am Optimismus seines Jahrhunderts, an dessen Vertrauen auf die vernünftige Einrichtung der Welt und die unbeschränkte Erziehbarkeit des aus dem Schlaf aufzurüttelnden Menschen. Der andere Grundakkord, der in den „Räubern" laut wird, ist daher der für Schiller eigentlich charakteristische. Er wird Sprache in der in den Bühnenbearbeitungen fehlenden, aber für den jungen Schiller um so aufschlußreicheren Moser-Szene. Es ist der Konfirmator Schillers, der Franz den Satz entgegenschleudert: „Der Gedanke Gott weckt einen fürchterlichen Nachbar auf, sein Name heißt *Richter*"! Hier dürften wir dem „Urerlebnis" des jungen Schiller auf der Spur sein. Gott der Schöpfer und Gott der Richter — das sind Bestimmungen, die der Deismus der Aufklärungszeit in Geltung gelassen hatte. Aber Schiller hat den richterlichen Gott in der Tiefe empfunden, aus der sein bewußtes Leben und Schaffen emporgestiegen sind. Daß sich sehr bald der persönliche Richter in ein Moralgesetz umwandelte, das sich nur gedanklich erfassen läßt, gehört zu den geistesgeschichtlichen Vorgän-

gen, von denen die Rede war. Vorgängen solcher Art kann sich gerade der in einer Epoche geistig führende Mensch am wenigsten entziehen. Das muß man denen gegenüber hervorheben, die ihren jeweiligen Helden „retten" zu müssen und zu können glauben, indem sie ihn als von den Tendenzen seiner Zeit möglichst unberührt zu erweisen suchen.

Im Geist, der sich selbst reflektiert, verwandelt sich der lebendige Gott, der „vor Zeiten geredet hat durch die Propheten und in diesen Tagen durch den Sohn", in eine „Idee". Solange nun der reflektierende Geist oder die Vernunft rein theoretisch gerichtet ist, verharrt die Idee Gottes in absoluter Transzendenz. Wo aber die praktische Vernunft im Sinne des transzendentalen Denkens Kants diese Idee als praktisches Postulat bestimmt, wird Gott immanent, d. h. zu einem Gegenstand des auf sich selbst reflektierenden Denkens. Und insofern, als die Idee Gottes nunmehr als sittlich forderndes Moralgesetz — als kategorischer Imperativ — vernommen wird, bekommt ethisch gerichtetes Philosophieren theologischen Charakter. Dabei liegt wieder die Besonderheit Schillers darin, daß sich ihm im Philosophieren Kants im Grunde nur bestätigte, was ihm vom Elternhaus her als wesentliche Vorstellung von Gott lebendig war. Nicht also das Schicksal, das Unbegriffene und dem Menschen sich feindlich Gegenüberstellende, ist die Macht, mit der Schiller und seine Menschen ursprünglich sich auseinanderzusetzen haben. Es geht vielmehr um den Konflikt zwischen ihrem mannigfach bedingten Versagen und der absoluten Forderung des Gesetzes der Sittlichkeit oder der sittlichen Weltordnung. Gelöst wird der Konflikt, indem sie zum Gehorsam durchdringen und die moralische Gottesordnung, die unter Umständen das Selbstopfer verlangt, wiederherstellen. Bei Schiller ist eben von Haus aus das Denkerische weniger bestimmend gewesen als die den Willen ansprechende sittliche Forderung; für ihn liegt, ähnlich wie für Fichte, der Sinn des Lebens im Tun. Von hier aus erklärt sich seine Teilnahme an „der Menschheit großen Gegenständen" und sein durchaus berechtigter Anspruch darauf, ein Volksdichter zu sein, als den ihn die nationale Bewegung 1859 bei der 100. Wiederkehr seines Geburtstages feierte. Aber auch dabei bleibt für Schiller der unüberbrückbare Dualismus von Geist und Natur bestehen. Mit Schillers Ideenwelt verträgt sich nicht der romantische Gedanke eines Volkes, dessen Lebenskräfte aus unbewußter namenloser Quelle kommen. Volk im Sinne Schillers ist nur da, wo menschliches Selbstbewußtsein entwickelt ist. Es ist in der moralischen Weltordnung begründet, daß die Begriffe von Wahrheit und Recht, die Ideen des Schönen und Guten sich ohne unser Zutun herausbilden. „Der Staat der Not muß in den Staat der Freiheit verwandelt werden": das war Schillers Antwort darauf, daß die revolutionären Ereignisse in Frankreich seine Erwartung auf den freien Menschen enttäuschten.

„Autonomie" heißt in der Sprache Schillers also nicht, daß der Mensch schlechthin auf sich selbst gestellt sein, sondern vielmehr, daß er zur religiösen Anerkennung des unbedingten sittlichen Sollens durchstoßen solle. Nur insofern, als die Vernunft das Vermögen bedeutet, sich dieses unbedingten Sollens zu versichern, erhält sie den Charakter der religiösen Offenbarung. Wir brauchen

hier nicht zu wiederholen, daß es sich bei alledem um Folgerungen aus der Selbstreflexion des Geistes handelt. Wir müssen aber hervorheben, daß diese Schätzung der Vernunft es unmöglich macht, den Menschen jemals als bloßes Mittel, als Bestandteil der Gegenstandswelt, als Objekt zu betrachten und zu behandeln. Und in diesem Punkte drängt sich uns die Zugehörigkeit des Idealismus zu den besten Traditionen des Abendlandes eindrücklich auf.

Und auch das wird jetzt einsichtig sein: das so häufig berufene „Pathos" Schillers ist etwas ganz anderes, als eine flüchtige Kenntnisnahme seines Freiheitsethos oder seines Aufrufs zum Vertrauen auf die Ideale nahelegen kann. Pathos ist ja dem Wortsinn nach das Gegenteil von etwas Gewolltem, bedeutet vielmehr Ergriffenheit. Und um welche Ergriffenheit sollte es sich bei Schiller anders handeln als um die von der Erhabenheit des sittlichen Sollens, das dem Menschen in der Polarität seines eigenen Geistes fordernd begegnet! Diese sittliche Forderung aber, das muß abschließend noch einmal gesagt werden, beruht auf einem mysterium tremendum. Sie beruht auf dem Wissen um den „grauenvollen Schlund", der, wie es in Schillers Gedicht „Das Ideal und das Leben" heißt, „des Gesetzes Größe" von der „beschämten Tat" des Menschen trennt.

3

Schiller wäre nicht der religiöse Mensch gewesen, als den wir ihn sehen, wenn ihm in seinem geistigen Bereich neben dem tremendum nicht auch das fascinosum begegnet wäre. Das Räuber-Zitat und manche anderen Gelegenheitsäußerungen lassen vermuten, daß es sich dabei etwa um die rousseausche Natur gehandelt haben könnte. Aber diese Annahme trifft nicht zu. Es geht zwar um das Schöne als Erscheinung, aber nicht um das Naturschöne als solches, sondern um das vom Menschen wenn nicht geschaffene, so doch empfundene Schöne der Kunst. Es mag mit Eigenheiten aus Erbe und Erziehung zusammenhängen, daß Schiller die Schöpfergnade nicht in der unverbildeten Natur als solcher, sondern in der durch Sinn und Geist des Menschen hindurchgegangenen Natur erblickte. Auch hier konnte die Begegnung mit Kants „Kritik der Urteilskraft" nur bestätigen, was im Grundansatz bereits keimhaft vorhanden war.

Wenn Schillers kunstphilosophische Bemühungen darauf hinauslaufen, daß er als den eigentlichen Mittelbegriff zwischen Natur und Geist die Schönheit im Sinne der Erscheinung der Freiheit bestimmte, so laufen hier aufs neue gewisse geistesgeschichtliche Linien zusammen. Leibniz und Shaftesbury, Herder und Kant gehören zu den Vorbereitern dessen, was in Schillers Gedankenwelt sich zusammenschließt. Der ästhetische Akt ist von Haus aus etwas Zusammengesetztes; er vereint das Versenken der Sinne in das von der Natur Dargebotene mit dem Bewußtsein des Geschiedenseins von der Natur. Schiller geht es, wenn er den „schönen Schein" in die Mitte seines Nachdenkens rückt, gewissermaßen um eine zweite, die eigentlich echte Natur, die mit der aus dem Geist stammenden Idee übereinstimmt. Dazu mag ihn neben den genannten

Denkern auch Klopstock wesentlich angeregt haben, dessen gesamte Lyrik auf die im Aufschwung des Gefühls ersehnte Vereinigung von Idee und Natur gerichtet war.

Schon in einer seiner frühen medizinischen Fachschriften, der „Philosophie der Physiologie", hat Schiller das Programm seiner ästhetischen Lebensarbeit angekündigt. Er spricht da von einer Mittelkraft, die den „Weg von der materiellen Natur innerwärts zum Geiste" bereiten müsse. Im Grunde geht es bei allen Begriffen, mit denen Schiller in der Folgezeit das Wesen des ästhetischen Empfindens oder Verhaltens zu klären suchte, um nichts anderes als um die nähere Bestimmung dieses Mittelbegriffs. Schiller hat sich ja bei aller seiner Verfangenheit in das begriffliche Denken niemals der Doppelpoligkeit menschlicher Existenz verschlossen. Er war darauf bedacht, der leiblichen Natur des Menschen ebenso gerecht zu werden wie der geistigen. Man darf daher über dem offenbaren Dualismus seiner Weltansicht nicht übersehen, wie sehr er bemüht war, die Pole wieder zusammenzufügen. Es geht ihm um die Idee des „totalen" Menschen, der Natur und Geist in sich zum Gleichgewicht gebracht hat. Deshalb sucht er den „Spieltrieb" aufzuhellen; denn dieser ist die Möglichkeit jenes totalen Menschen, während der den Sinnen verhaftete dem „Stofftrieb" und der geistig gerichtete Mensch dem bloßen „Formtrieb" verfällt. Der ästhetische Mensch im Sinne Schillers ist weder Realist noch Idealist, sondern etwas Drittes. Und wie der Mensch der Totalität in seinem Grundverhalten zu den Polen der Wirklichkeit zwischen dem naturgebunden Triebhaften auf der einen und dem abstrakt geistig Bestimmten auf der andern Seite steht, so bildet auf dem Gebiete des ethischen Verhaltens die „schöne Seele" den Mittelbegriff zwischen dem Menschen, der sich ausschließlich vom Gebote der Pflicht, und jenem anderen, der sich ebenso ausschließlich von seinen natürlichen Neigungen leiten läßt. Hierauf zielt das berühmte Distichon, das sich gegen den Rigorismus der Kantischen Definition des Sollens richtet.

Das Ringen um das Verhältnis des Sittlichen zum Schönen war Schillers letzte innere Lebensaufgabe. Seine Würdigung des Erhabenen zeigt, daß der eigentliche Akzent auf der Seite der Ethik blieb. Deshalb bleibt in Schillers dichterischen Schöpfungen das moralische Gesetz stets als religiöser Hintergrund sichtbar. Erst auf diesem Hintergrund werden die sich im Vordergrund bewegenden Gestalten verständlich. Hiermit mag die vielberufene Besonderheit der Schillerschen Dramenfiguren zusammenhängen. Sie sind nicht eigentlich Menschen mit all der unaussagbaren Fülle von Eigenheiten und Möglichkeiten, wie sie das wirkliche Leben erzeugt, sondern von vornherein auf den gedachten und religiös erlebten Hintergrund bezogen. Es mag sich das ungefähr mit dem decken, was Vater und Sohn von Heiseler als das „Pantomimische" im Schillerschen Schauspiel bezeichnen.

Bei alledem ergibt sich, daß Schiller sich nicht, wie man vielfach annimmt, in eine rein geistig vorgestellte Welt geflüchtet, sondern daß er an dem Glauben, der die Welt als Schöpfung Gottes nimmt, unverbrüchlich festgehalten hat. Schon in der „Theosophie des Julius" wird das Universum ein Gedanke Gottes

genannt. Wenn sich hier die Welt ebenso in einen *Gedanken* verwandelt, wie das Gott selbst in bekannten Äußerungen Schillers widerfährt, so zeigt das von neuem, daß der sich selbst reflektierende Geist im begrifflichen Denken befangen bleibt. Das ändert aber nichts daran, daß Schillers Bemühungen um die religiöse Sendung der Kunst einem tiefen Bedürfnis der idealistischen Epoche entsprachen. Ihrem Verständnis erscheint die Kunst als das eigentliche und absolute Wunder im Umkreis der Schöpfung; in ihr sind die beiden Pole des in der Reflexion erschauten Horizontes miteinander vereint: Freiheit des Subjekts und objektives Sein. Das Kunstwerk vereinigt das Individuelle mit dem Unbedingten. Insofern aber die Versöhnung zwischen Sein und Freiheit niemals restlos erreicht wird, insofern sie ewige Aufgabe bleibt, fordert sie religiöse Haltung geradezu heraus. Das wird zumal deutlich in der Unterscheidung zwischen dem reinen oder „schmelzenden" Schönen auf der einen und dem „energisch" Schönen oder Erhabenen auf der anderen Seite. Gerade in dieser Unterscheidung hat Schiller den Gipfel seines theoretischen Bemühens erreicht.

Die Spannung zwischen dem Erhabenen und dem bloß Schönen ist zugleich die Voraussetzung seines Ringens um die Darstellung des Tragischen. Diese Darstellung geht über das hinaus, was Schiller theoretisch zu erarbeiten suchte. In seinem letzten Lebensjahrzehnt widmete er sich ausschließlich der Dichtung. Aber die Ausgangsebene bleibt erhalten. Soweit die Natur nicht zur Schönheit geläutert wird, verharrt sie als unbewältigtes Gegenüber, das heißt als den Menschen bedrohendes Schicksal, dessen Rätsel sich nur im Tode löst. In der Theorie des Ästhetischen bleibt das Schicksal unbewältigtes Sein schlechthin. Im dramatischen Schaffen aber kann es je nachdem als eine dem Geist des Menschen radikal feindliche Macht oder als verborgene und dennoch gerechte Vorsehung erscheinen. Dementsprechend kann man in der reifen Dramatik der letzten Schaffensperiode Schillers eine „antike" und eine „christliche" Stufe unterscheiden. Der ersten gehört der „Wallenstein" an, der zweiten die drei Frauentragödien und das Maltheser-Fragment.

Vielleicht ist das das Wunder der Erscheinung Schillers, daß dieser homo religiosus, der in einem uns heute nur schwer verständlichen Maße an eine Begrifflichkeit gebunden war, die das lebendige Wort nicht mehr zu hören vermochte, zugleich ein großer Dramatiker war. Und das andere: daß es ihm trotz dieser Verfangenheit gelang, solche Figuren zu schaffen wie Philipp II., Wallenstein und Maria Stuart und mit ihnen erschütternd uns vor die Seele zu führen: „das große gigantische Schicksal, welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt".

KARL KROLOW

Strand

Weiche Glieder. Der Abdruck von Hüften
Und Zehen im weißen Sand,
Zarte Figuren, sich spiegelnd in Lüften,
Der Umriß gebräunter Hand.

Im Wind, der die Segel von Booten
In salziges Wasser taucht,
Wenn Sommer auf Rücken in roten
Dünen wie Feuer raucht.

Gespräche. Das Murmeln von Stimmen
Leicht über gebadeter Haut.
Im Schatten von Schultern schwimmen
Die Träume wie Fische. Ein Laut

Vergessen, ein Echo des süßen,
des vogelhaft raunenden Lichts,
Treibt auf den Strand, uns zu Füßen,
Die Teerspur des heiteren Nichts.

ALBERTO BAEZA FLORES

Irdisches Paradies

Ach, dieser ganze schöne Leib
aus Ewigkeit und Traum,
schöne leuchtende Insel,
muß fallen, fallen hin zur Rose.
Kurzer Tag, das Licht hoch, Zeit im Vergehn.
Fallen so wie die Rose, die nach Tau
duftet, selig, für einen Tag.
Und dann . . .
Rose im Herbst, du, meine Freundin.
Du, Winterrose, meine Taube.
Rose aus Asche du, Geliebte.

OLOV HARTMAN

Dieses weiße Viereck

Erzählung

Dieses weiße Viereck — dieses Blatt, auf dem ich schreibe, ist mein Fenster zur Welt. Das übrige sind graue Wände und verschlossene Türen, ist Dunkelheit, in der ich gefesselt sitze — wie lange noch? Bis der innere Wächter sagt, daß jetzt die Schuld gesühnt sei. Aber wer sollte ihm diese Botschaft bringen? Und warum sollte ich mich von hier fortsehnen? — Ich habe dieses Gefängnis doch selbst begehrt.

Zwar bewege ich mich draußen unter den Leuten. Ich unternehme „Ausflüge", manchmal, um Proviant einzukaufen, und manchmal, um festzustellen, daß ich in einem Gefängnis bin, zu dem ich mich selbst verurteilt habe oder vielmehr in mir selbst verurteilt worden bin; denn wer weiß, welche Ichs sich hinter diesen Tarnkappen verbergen, von denen der Befehl ausgeht? Nein, nicht diese Kammer in dem gelben Hause ist mein Gefängnis. Und doch bin ich ein Gefangener.

Wenn ich andere Zeichen auf dieses Blatt schreiben dürfte, wäre ich nicht gefangen. Es hat Zeiten gegeben, in denen ich mich nach einer verschlossenen Kammer sehnte wie nach einer goldenen Freiheit. Wie ein Sklave habe ich den Worten der Menschen gelauscht und ihnen geantwortet, wie es sich gehört. Habe meine Unterrichtsstunden gegeben, mich mit den Eltern auseinandergesetzt, habe die Ansichten des Propstes und der Kollegen zur Kenntnis genommen, bin auf Veranstaltungen gegangen und höflich gewesen, ganz wie es die Welt verlangt; aber das ist ein „fremdes Werk" gewesen, wie Luther sagt, eine Art Dienst und Übung, und wenn ich endlich von alle diesem Ruhe hatte, eine Stunde, einen Tag oder eine Woche, dann war es für mich Urlaub und Freiheit gewesen. Ich kann mich auch nicht erinnern, daß mir die Zeit vor meinem Notenpapier je zu lang geworden wäre — sie erschien mir stets allzu kurz.

Darum darf ich keine Noten schreiben. Auch diejenigen Menschen darf ich nicht treffen, deren Freundschaft mir wertvoll zu sein schien, die Menschen, die mir die Tür zu dem Geistlichen und Wesentlichen geöffnet haben. Als ich sie zuerst entdeckte, kamen sie mir irgendwie unwirklich vor. Fern von „Kultur" und „Debatten" und „Tagesereignissen" und allem anderen, was den Leuten in die Ohren getutet wird, fand ich hier Menschen, die etwas wußten. Nicht etwa jene altklugen Klein-Heiligen, denen man in der kirchlichen Propaganda begegnet, sondern demütige, suchende Menschen, die eine halbvergessene Tradition durch die Zeit tragen. Sie haben mich über den Weg der Seele zu Gott unterwiesen, haben mich gelehrt, in das Verborgene zu sehen und auf Gottes Fußspuren im Innern zu achten.

Diesen Freunden muß ich jetzt ein Fremdling sein; doch ich weiß nicht, ob sie wirklich außerhalb der Tore meines Gefängnisses stehen. In den Augen

anderer Menschen mag ich absonderlich und verkommen sein; aber wann habe ich gehört, daß sie jemand nach solchen Gesichtspunkten beurteilten? Und doch muß ich in meiner Abgeschiedenheit bleiben. Dieses Viereck ist das Fenster meiner Zelle, hier darf ich reden, hier darf ich ein Stück des Daseins betrachten, denn diese Aufzeichnungen verschaffen mir Erleichterung, durch sie lebe ich als denkendes Wesen, dem Lichte zugewandt, aber das gibt mir keine Freiheit, ich bin ein Gefangener.

Denn vergeblich habe ich Gerechtigkeit bei den Dienern der Gerechtigkeit gesucht. Höflich empfing mich der Staatsanwalt, verbindlich hörte er mich an. Sah auf, als ich sagte, was ich getan habe, nahm die Pfeife aus dem Mund. „Mord?" sagte er und fuhr dann fort zu rauchen, bis ich nichts mehr zu sagen hatte. Dann riet er mir, einen Arzt aufzusuchen. Als ich es ihm deutlicher zu erklären versuchte, schielte er unruhig nach seiner Schreibmaschine, wo ein halbbeschriebener Bogen auf weitere Buchstaben wartete. Er war immer noch verbindlich, aber ein wenig herablassend. Ich war nicht ernst zu nehmen.

Ärzte! Als ob ein Verbrechen operiert oder fortanalysiert werden könnte! Als ob ich „nichts dafür könnte", — und man dachte dabei nicht an das Verbrechen, sondern an die Verantwortung, die ich auf mich nehmen wollte. Welche doppelte Verleugnung der Menschenwürde: erst nimmt man dem Menschen die Taten ab und schenkt sie — wie die Leiche eines Selbstmörders — einer Institution zum Sezieren, und dann soll ihm sein Verantwortungsgefühl bestätigen, daß der Diebstahl in Ordnung war. Erst das macht ihn völlig unmündig. Das nennt man Rechtswesen, Abteilung Humanität. Humanitas!

Ich ging zu anderen Instanzen, ebenso vergeblich. Ich kann alle diese Fälle höflichen Entgegenkommens und plötzlich erloschenen Interesses, dem kühles Mitleid folgte, hier nicht aufzählen. Hätte ich diese Gerechtigkeit angenommen, so wäre ich wirklich verrückt geworden. Eine Hölle hat doch noch einen Sinn, sie ist eine Konsequenz dessen, was wir wirklich gewollt haben, sie respektiert die Selbständigkeit des Menschen; aber diese äußerste Leere, in der es plötzlich nichts bedeutet, ob man Gott oder dem Satan dient, ist schrecklicher als eine Hölle. Eines Urteils für würdig befunden zu werden, ist eine Gnade Gottes — im Vergleich zu einem Leben ohne persönliche Verantwortung. Und als ich mich dazu verurteilt sah, ungerichtet leben zu müssen, schienen die Menschen um mich her etwas Gespenstisches zu bekommen, sie begannen, entseelt zu werden, sie gingen wie Roboter aus Fleisch und Blut umher. — Am allerdeutlichsten sah ich das, wenn sie an einer Tafel saßen und ihre Nahrung kauten. Immer stärker kam mir zum Bewußtsein, was für eine affenartige Gier ihre Tischsitten verbergen sollten. Immer deutlicher sah ich die Bewegungen ihrer Kinnladen, die Tätigkeit ihrer Speicheldrüsen, den Mechanismus des Hinunterschluckens, die Zerteilung des schönen Gebäcks zur Ernährung und Verdauung. Und ich selbst war einer dieser Organismen, die den Mund aufrissen, das Essen verschlangen und verdauten — alles andere war nur Dressur.

Nein, es gab nur einen Ausweg. Ich fällte selbst das Urteil. Nahm Abschied als Lehrer und Kantor, sonderte mich von allen ab, zog mich in sogenannte

Wunderlichkeit zurück, — d. h. verzichtete auf die Konventionen, mit deren Hilfe man scheinbar zusammenlebte, — verzichtete aber auch auf die Gemeinschaft, die menschlicher war als sie. Auf die geistlichen Gespräche mit Ekblom, dem schriftgelehrten Schneider. Auf die Gespräche mit wißbegierigen jungen Leuten, die sich bei mir zu versammeln pflegten. Auf die Musik. Auf die Ausflüge in den Wald, die wahrscheinlich auch andere als ich vermißten, Tiere, die ich kannte, und vielleicht auch Dinge, die sich daran gewöhnt hatten, daß ich sie bisweilen berührte.

Es ist warm. Es raschelt, wenn der Ameisenpfad einen Laubhaufen kreuzt. Die Pfifferlinge vertrocknen am Waldwege, die Wasseramsel kann ungestört auf den Steinen sitzen. Die Jungpferde spenden einander abwechselnd Schatten; sie sehnen sich nach dem Abend. Vorhin gingen einige kleine Jungen vorbei, ihre Angeln warfen einen kurzen Schatten über den Weg, man wunderte sich, daß der schwarze Strich nicht den Staub aufwirbelte. Sie kippten die Wassertonne an der Hausecke um, wahrscheinlich fanden sie keine Regenwürmer. Ich kann ihnen nicht helfen, ich bin gefangen. So müssen auch die Pferde auf mein Knäckebrot verzichten, den Forellen hinter den Steinen im Bach lege ich keinen Laubbusch zum Schutz über das flache Wasser, und auch die Pfifferlinge müssen den Fichtenzweig entbehren, den ich sonst bei Trockenheit über sie breite. Und der Ameisenlöwe kann ungehindert seiner grausamen Jagd nach Nahrung nachgehen. Wenn der Verbrecher bestraft wird, wirkt sich das auch auf seine Angehörigen aus; das vermehrt die Last seiner Schuld. Sie wird auch nicht dadurch geringer, daß ich mich bisweilen frage, warum ich diese Verbindung mit den Geschöpfen gepflegt habe. Als wäre es ein anderer als ich gewesen, der sich alle diese Mühe gemacht hätte. Ich wollte gern so sein: der hilfreiche Schullehrer, der Freund der Jugend und der Natur. — Aber wieviel von alledem ging mich selbst eigentlich etwas an? Und wie sehr ich auch die Gespräche mit den geistlich Gesinnten vermisse, so vermisse ich doch nicht die quälende Frage in meinem Innern, ob ich ihrer Prüfung standgehalten habe.

Bisweilen höre ich in mir jene Klänge, die ich nicht aufschreiben darf; sie kommen wie einzelne Einwürfe aus einer langjährigen Debatte — einer Debatte über zerrissene Akkorde und kühlen Intervalle, über den Aufruhr der Stimmen und polyrhythmische Archaismen. Ich antworte immer noch dem Propst, der sich einmal bei dem Gedanken entsetzte, daß man auf dem gregorianischen Vorbild aufbauen und eine Messe des zwanzigsten Jahrhunderts schreiben könne, die die alte organisch weiterführe. Oder ich grübele über die Frage nach, wieviele Pfarrer ein übermäßiges Intervall irgendwo im Gloria bewältigen könnten. Ständig kehre ich zu meinem törichten Unterfangen zurück, eine Messe zu schreiben — nicht für ein Konzertpublikum, sondern für die lebendige Gemeinde.

Eine Konzertmesse — welch eine Dekadenz! Plötzlich singt man nicht mehr vor einem Altar, sondern „vor den Menschen", wie Christus von den Andachts-

übungen der Pharisäer sagt. Und man singt nicht in der Gemeinde, sondern vor ihr, denn sie hat sich in Publikum verwandelt. Die tiefe Stille nach dem Sanctus ist nicht mehr von Anbetung erfüllt, sondern von der Kritik der Menschen, es fehlt nur noch der Applaus, der „wegen der Heiligkeit des Raumes" ausbleiben muß; aber die Zeitungen werden vielleicht darüber berichten. „Von Herzen — möge es wieder zu Herzen gehen", schrieb Beethoven über das Kyrie in der Missa solemnis, das also nie zum Altar gelangt, sondern nur zum „Herzen" des Publikums, das man um Barmherzigkeit bittet: Seid umschlungen, Millionen! Der Altar ist fort, statt dessen haben wir ein Podium; das ist eine Herabwürdigung der Musik. Ich wollte also eine Messe schreiben, sie sollte Anbetung der Gemeinde sein, und das Brot sollte während dieser Communio ausgeteilt werden. Was bedeutete es, wenn es auch hundert Jahre dauert, bis sich die Kirche meinen Gebeten öffnet? Wer für das Publikum schreibt, hat Eile, er muß sein Werk aufführen, ehe es unzeitgemäß wird, d. h. ehe das Publikum seinen Geschmack geändert hat. Wer für Gott schreibt, braucht sich nicht zu hetzen.

Aber er muß sich vorbereiten. Ich hatte mich eigentlich immer auf die Messe vorbereitet, doch erst als ich in diese Gegend kam, erfuhr ich endlich etwas über die Voraussetzungen einer solchen Vorbereitung. Ich wandte mich von all den Äußerlichkeiten ab, die sich in meinem Dasein breitgemacht hatten, von diesen Veranstaltungen und Urteilen über Veranstaltungen, die in einem sogenannten Kulturleben für obligatorisch gelten. Mein Verschwinden aus dieser Gesellschaftsapparatur, die ich früher durch ständige Reisen aufrechterhalten hatte, wurde in gewissen Kreisen ein beliebtes Thema der Kritik, etwas Neues, worüber man sich immer wieder äußern konnte mit der wichtigen Miene, die man aufzusetzen pflegt, wenn man dazu gehört, wenn man etwas dazu beitragen kann und etwas damit zu tun hat. Dieses Wellengeplätscher vermisse ich nicht. Ein einziges Gespräch mit Ekblom, ein Gespräch mit einem Ungelehrten und doch Gelehrten, war mehr wert als die ganze Kulturdebatte.

Ich hütete mein Herz. Übte Gebet und Stille. Ließ die lärmende Oper innerer Eitelkeit und Zweideutigkeit verstummen. Entdeckte, daß sie nicht von außen dirigiert wurde — o, dieses Podium, auf dem sich das eine Ich vor seinem Publikum von tausend anderen brüstet, um dann lächelnd und sich verbeugend dem Applaus aus dem Dunkel zu lauschen oder dem kalten Schweigen, das verkündet, was die Morgenzeitungen des Ichs sagen werden. Was für ein Recht hatte ich, die Konzertmusik zu verachten, wenn ich sie im Innern trug? War das eine Dirigenten-Ich besser als das andere — und das innere Publikum so viel wertvoller?

Hätte mir Ekblom nicht Johann Arndt in die Hände gegeben, weiß ich nicht, was daraus geworden wäre. Aber bei Arndt stand ja alles: „Du mußt die Welt *in dir* überwinden und nicht die Welt außer dir, denn die Welt ist nicht außen, sondern in dir." Offenbar rang ich nicht allein um das Problem. Und das Heilmittel gegen die Verzweiflung, die sich mit diesem Problem wie ein gewaltiger Wolkenschatten über die Ebene wälzte, — das Heilmittel war auch in diesen Kreisen bekannt, in denen man alte erprobte Schriften mit viel größerem Eifer

las als die Tageszeitungen. „Sagt nicht Petrus", erinnerte mich Ekblom, „daß wir das prophetische Wort desto fester haben, bis der Tag anbreche und der Morgenstern aufgehe in unserem Herzen?"

Es wurde still. Langsam verstummte der Lärm, und aus dem Schweigen in meinem Innern sickerten die ersten Töne hervor, wie ein Rinnsal aus einem zersprungenen Felsen: Kyrie eleison, Christe eleison, Kyrie eleison.

An einem dunklen Wintertag, als ich das Kyrie im Hauptgottesdienst sang, blickte ich zufällig in den Spiegel über meinem Kopf, in dem ich das Geschehen am Altar zu verfolgen pflege, — ein Kantor muß wirklich tun, wie Paulus sagt: alles durch einen Spiegel sehen, und da *sah* ich wirklich. Ich sah die Altarflammen. Und als ich meinen Blick wieder auf das Missale richtete, sah ich sie noch immer. Ich hatte sie in mir. Ich war beim Gloria angelangt. Als ich nach Hause kam, war das Rinnsal zu einem Strom angeschwollen, der so klar war wie ein Bergquell.

Das Kyrie war ein vierstimmiger Satz geworden, an aufeinander folgende Quinten in seiner Anbetung gebunden, rauh und primitiv wie zu Beginn der Mehrstimmigkeit, ehe die Stimmen noch Mut gefunden hatten, ihre Ketten zu zerreißen und ihre Freiheit zu erproben. Gemeinsam erhoben sie ihre Hände: „Erbarme dich". Das Gloria begann mit der Tenorstimme wie ein hoher Trompetenstoß, und bei „et pax" nahm die Altstimme ein Quartenintervall tiefer das gleiche Thema auf, denn Friede auf Erden war ein Widerklang der Ehre Gottes im Himmel, aber im Laudamus brachten die Soprane und zwei Baßstimmen eine stärkere kontrapunktische Spannung, an einigen Stellen heftig unterstrichen, wo sich die Baßstimmen von den übrigen in oktavischem Zusammenklang miteinander entfernten. Und zweimal unterbrach ich die lineare Stimmführung mit akkordähnlichen Senkrechten, Tenor und Alt bildeten den Mittelpunkt, die anderen blieben teils oberhalb, teils unterhalb, so daß sich der Stamm mächtig quer durch all das Waagerechte erhob. Auf diese Weise wurde bei jedem Jesusnamen ein Kreuz gebildet, eins für den Jesusnamen der Inkarnation und des Leidens: „Herr, eingeborener Sohn, Jesu Christe, du Allerhöchster, Herr Gott, Lamm Gottes . . ." und eins für den Jesusnamen der Herrlichkeit: „Du bist allein der Höchste, Jesu Christe". Denn er war „gehorsam bis zum Tode, ja zum Tode am Kreuz, *darum* hat ihn auch Gott erhöhet und hat ihm einen Namen gegeben, der über alle Namen ist", sagt die Heilige Schrift.

Ist es nun recht von mir, diese musikalischen Andeutungen niederzuschreiben? War es nur eine Geste, daß ich die Noten verbrannte? Hoffte ich nicht doch auf irgendeine Rettung vor dem Gericht, eine Rettung für mein Werk, wenn auch nicht für mich? Wahrlich, es liegt schon eine Unwahrheit in diesem „wenn auch nicht", denn wo führte ich das reichste Leben, in meinem Körper aus Fleisch und Blut oder in dem Leib, der mit Nägeln von Notenzeichen auf dem Notenbogen befestigt war? Dabei hatte ich gehofft, daß dieses Leben wirklich ein Glaubensleben sei, denn es war doch eine Messe — es war leichter, für diesen Leib auf ein ewiges Leben zu hoffen als für den anderen. Darum ist es am schwersten, die Töne gefesselt zu halten, meine Seele ist in ihnen, während

ich den Gang der Sonnenreflexe über meine Tapete verfolge, — sie wandern zwischen den Dingen, die das Leben, das ich im Fleisch lebe, begrenzen, bis die letzten Reflexe der Abendröte erlöschen.

Vom Gloria war es nicht weit bis zum Credo. Ich wage es kaum, mich an diese Sätze zu erinnern, plötzlich könnte ich sonst dazu kommen, mich der verbotenen Zeichen zu bedienen. Aber ich will mich an die schwere Zeit erinnern, die darauf folgte, die stumme Zeit, in der meine Seele wie eine alltags geschlossene Kirche war, in der das Gewissen wie ein Kirchendiener umherging und aufräumte und die Orgel geschlossen war. Lärm, aber keine Töne. Licht aus dieser Welt, profanes graues Licht. Kein Feuer auf dem Altar.

Vielleicht könnte mich jemand im Verdacht haben, daß ich mich an diese Zeit erinnern wollte, weil es Louises Zeit war. Aber es ist nicht so. Diese Erinnerung gehört zur Gefangenschaft und Strafe, sie hat nichts Verlockendes mehr, sondern nur Demütigendes.

Die äußeren Umstände um diese Liebesgeschichte können keine Feder locken, dazu waren sie zu banal: der Musiker und seine Schülerin — das Motiv ist so verbraucht, daß sogar die Wirklichkeit keine Neigung hat, es zu wiederholen. Und Louise selbst — die Tochter eines kleinen Gutsbesitzers, kränklich und außerstande, an der Arbeit zu Hause teilzunehmen, verwöhnt von den Eltern, die ihren Herzfehler und natürlich auch ihre Musik als etwas Aristokratisches empfanden — diese Louise war, wie sie ging und stand, gleichsam einem Roman über die zarte Lilie des Dorfes entnommen. Die Einseitigkeit ihrer Bildung, die fast nur aus Gemeindetheologie und Musik bestand, verstärkte den Eindruck, daß ihre Gestalt von irgendeinem unbedeutenden Romantiker erfunden sei. Vielleicht war ich deshalb so lange im unklaren darüber, was am Werk war.

Ihre Anklagen gegen Gott erregten mich. Die altkirchliche Erweckungstradition hier in der Gegend ist keineswegs ein Ruhekissen; viele geraten in große Angst, wenn sie sich bis in den innersten Satanismus ihrer Religiosität von Gott durchschaut fühlen. Wenn sie endlich sehen, daß die Gnade etwas Unglaubliches und nicht etwas Selbstverständliches ist, werden sie buchstäblich ungläubig und sagen: „Ich kann das nicht glauben, jedenfalls kann es nicht mir gelten.“ Aber Louise sagte es nicht nur mit Angst, sondern mit einer Art Haß. Sie wollte nicht begnadigt werden. Sie stellte eine Forderung an Gott, der sie mit einem Herzfehler geschaffen, ihr alle Herrlichkeit der Welt verweigert und sie zu einem halben Menschen gemacht hatte. Darum sagte sie: „Ich kann das nicht glauben.“ Es war nicht Zweifel, sondern Rache. Und mit diesem Rachegefühl war sie von einem Pfarrer zum anderen gegangen — ja, wer hätte erwartet, daß der Propst ihr helfen könnte? Aber es gab ja größere Propheten in Israel.

Ich glaubte, alles zu durchschauen, und dachte keinen Augenblick daran, daß mich Louise in anderer Weise etwas angehen könnte denn als eine Schülerin, auch wenn sie eine ungewöhnlich fortgeschrittene und selbständige Schülerin war.

Vor einer Weile war der Propst bei mir, ich mußte meine Meditationen unterbrechen. Man erwartet von ihm, daß er auf Krankenbesuche geht und also auch zu solchen Leuten, wie ich es bin; eigentlich eine sehr rührende Tradition: alle, die irgendwie sonderbar sind, zählen zu denen, die der Pfarrer besonders betreut. Für mich ist er der Gefängnispfarrer. Ich müßte unter diesem Gesichtspunkt das Recht haben, ihn auch in der inneren Zelle zu empfangen und über das zu reden, was uns beide interessieren muß, aber ich kann es nicht über mich gewinnen. Einsilbig und geistesabwesend beantwortete ich seine Fragen, wie es mir gehe, wie ich mich fühle, ob es nicht schönes Wetter sei, ob die Aussicht nicht bezaubernd sei. Mit seinem Herzen ist er die ganze Zeit in einem Winkel der Kommunalpolitik, vielleicht stellt er fest, daß ich nicht in eine Heilanstalt gebracht zu werden brauche und also dem Kirchspiel nicht zur Last falle. Wenn ich mich nun aber meiner Strafe bediene, um mich vor diesem betriebsamen Menschen abzuschließen, dann ist es ja keine Strafe. Manchmal ist die Gefangenschaft eine Art Freiheit. Oder hätte ich es als eine ihrer Pflichten auffassen sollen, meine Zelle dem Pfarrer zu öffnen und die Freiheit zu genießen, die das Gefängnis solchen Gesprächen vergönnt?

Ich kehre zu Louise zurück. In der Zeit zwischen dem Credo und dem Sanctus hielten wir uns recht viel im Wohltemperierten Klavier auf. Ich erklärte ihr wie schon so oft den Unterschied zwischen Bach und den Romantikern und bat sie, darauf zu achten, daß dieser Unterschied eine religiöse Seite hatte. Ich selbst fand in jenen Tagen viel Trost in dem eigenen Kontrapunkt des Heiligen Wortes, das so nüchtern und doch so „unglaublich" war, fern von aller Sentimentalität und gerade dadurch so überwältigend. Sie wandte sich zu mir — es war Dämmerung, ihr Gesicht leuchtete wie eine Flamme — und sagte: das „sich nicht auf seine Gefühle verlassen" und „nicht sehen und doch glauben" sei nur Geschwätz. Was sollte sie denn mit Bach, wenn er nur aus Zahlen und Intervallen bestände? Die Vergebung der Sünden und alles, was bei Arndt und Scriver stände, sagte ihr nur: es war ein Bach der Zahlen, die Musik fehlte, Gott fühlte man nicht, und damit war er abgetan.

Gerade in den Tagen begann der Alltagslärm einer feierlichen Erwartung zu weichen, ich meine, in meinem Innern. Sie glich nicht dem Frieden, eher war sie eine noch größere Leere. Sie glich nicht dem Licht, sie war das Dunkel. Aber in so einem Dunkel wird das Licht entzündet. Mir war, als wartete ich darauf, daß alle Glocken zu läuten begännen — alles war bereit: Missale, Choralbuch, Präludien, Postludium und links von der Klaviatur die Choralnummern, die richtigen Register gezogen, die Lampe über den Noten angezündet, — alles ganz praktisch, sachlich und trivial: „Ich habe doch wohl nichts vergessen?" Aber dann wird es plötzlich ganz still, es ist alles bereit, es ist die Stunde der Erwartung.

Doch nicht das Sanctus unterbrach das innerliche Schweigen. Es war Bach. Bach und Louise. Eine Partita — ich kann mich nicht erinnern, daß Louise sie

gespielt hatte — spannte ihr Netz gerade so über meine Seele, wie Louise sie gespielt haben würde, mit ihrer Geneigtheit, alle Läufe staccato auszuführen, das Tempo zum Schluß zu beschleunigen, die Nuancierungen zu übertreiben (ihr Pianissimo war wirklich ganz hervorragend). Aus harten Knoten und dünnen Fäden bestand das Netz, man merkte, daß es von diesen nervösen, festen Händen geknüpft war.

Die Partita genügte nicht, ich mußte auch ihr Gesicht sehen, ihr schmales Gesicht mit den großen Augen. Es war unbeweglich wie in einem Kristall eingeschlossen, es leuchtete, wenn sie sich zu mir wandte und den Glauben verleugnete — verleugnete sie vielleicht mich und nicht Gott? Und doch war ihr Gesicht heiß in seiner Kälte. Das Dunkel der Seele wurde von dieser Lampe gestört, und als sich die Landschaft lichtete, so daß Gottes Berge im Innern sichtbar wurden, zackige Konturen gegen die brennende Morgenröte, sah ich doch alles wie eine Spiegelung in dieser Kristallkugel, sie sah mich quer durch alles an.

Was ging mich Louise an? Ich lehnte mich gegen jeden Gedanken auf, daß ich sie vielleicht liebte. Ich wehrte mich vor allem, weil ich mich danach sehnte, endlich dieses Sanctus zu empfangen, auf das ich gewartet hatte. Ich betete, solcher Demütigung an der Grenze zu dem Heiligen zu entgehen. Ich betete in einer Art Zorn, der nur das Bild in mir fixierte. Je mehr ich betete, desto klarer sah ich das, um dessen Beseitigung ich betete. Als ich dadurch angespornt wurde, noch eifriger zu beten, sah ich es nur noch schärfer — wie eingebrannt. Mein zorniges Gebet und meine demütigende Anfechtung steigerten sich gegenseitig in einem immer unerträglicheren Teufelskreis, — aber wie konnte es ein Teufelskreis sein, wenn das Gebet in ihm enthalten war?

Ich bin draußen gewesen und habe Besorgungen gemacht. Habe Salzheringe in einem Krämerladen gekauft. Einige Jungen standen da und grinsten, als ich mich beim Bezahlen ungeschickt anstellte. Ich drehe immer jede Münze dreimal um, ehe ich sie fortgebe, das gehört zu meinem kleinen Theater. Dann bekreuzigte ich den Hering, ehe ich ihn in meine Tasche legte. Darüber wagte niemand zu lachen.

Es ist schwer, ein Sonderling zu sein. Häufig tauchen Gedanken in der Narrheit auf, von denen man nicht recht weiß, woher sie kommen. Erst nachher dachte ich daran, daß ich ein Symbol aus den Katakomben nachgeahmt hatte: den Fisch mit dem Kreuz. War das Anbetung oder Lästerung? Und was hat das mit dem anderen Kreuzzeichen zu tun, das mich in diese Gefangenschaft sandte? Das Lächerliche in der Zusammenstellung gerade mit dieser Art von Fisch ändert nichts daran, daß ein Sinn im Unsinn ist. Das Kreuz hat immer zu den Bildern gehört, die die Poeten verworfen haben.

Aus Trotz setzte ich mich eines Tages an das Notenpapier, eines Tages, als die Partita in mir hämmerte und hämmerte. Ich nahm ein Thema, das gerade in mir erklang, zerbrach es in der Mitte, heftete die Enden zusammen und

schrieb: Sanctus, Sanctus . . . Das gab mir Linderung, und was mehr war: ich fühlte, daß mir andere Klänge nah waren.

Da kam Louise, um mich etwas zu fragen. „Was ist?" — Sie schwieg. Sie sah mich an, kam näher. Zum ersten Male sah ich ihre Linien unter dem dünnen Kleid, fühlte den herben Duft ihres Körpers, hörte die Antwort in meinem eigenen Blut. — Und die Welt in mir, die allgemeine Meinung, die ich so lange vernachlässigt hatte, rief vielstimmig: „Warum nicht?" Die Anfechtung erhielt eine neue Dimension, denn was in meinem Innern geschah, war eine Angelegenheit zwischen mir und Gott, aber dieses, dieses . . .

Ehe ich ihre Schultern umfassen konnte, zuckten meine Hände zurück und machten eine andere Geste: ich stellte das Kreuz zwischen sie und mich. Noch lag das bittre Licht auf ihrem Gesicht, noch bildeten ihre Lippen einen gespannten Bogen aus Trotz, Bitterkeit und Angriff, noch lag Lust auf dem Grunde ihres Blicks — ein Raubtier, das sich duckt, eine Grasscholle, die nachgibt, die harte Weichheit des Verlangens. Aber dann erstarrte alles vor Schreck. Das Zeichen, das alle kannten, aber sich nicht gestatteten, das wohlbekannte, aber versteckte, schien in sie einzudringen und sie zu zerfleischen, als wäre ich der Engel mit dem flammenden Schwert. Wäre es aus Eisen gewesen und in ihre Brust gedrungen, hätte seine Wirkung nicht stärker sein können. Und warum wandte ich es an? Ich wollte mich wehren, nicht zum wenigsten gegen mich selbst. Aber warum mit diesem Mittel? Ich pflege es sonst bei meinen Andachtsübungen nicht anzuwenden. Ich griff danach, wie man in der Notwehr nach einer unbekannten Waffe greift, weil sie zufällig in der Nähe ist.

Sie stürzte hinaus. Am Abend erfuhr ich, daß sie tot war. Nun, sie hatte ja einen Herzfehler, niemand wunderte sich über ihren plötzlichen Tod. Auch ich nicht. Als wäre das Verbrechen geplant gewesen und also Mord. Der Kristall war zerbrochen, die Partita verstummt, es war stille in mir. Eine Stimme sagte: Dies hätte eine Heiligenlegende sein können. Du hast dich gewehrt, die Versuchung ist überstanden und die Versucherin bestraft. Das Kreuz traf seinen Feind, freue dich mit Zittern. Aber da überfiel mich buchstäblich ein Schüttelfrost, ich erkannte, daß das Kreuz *mich* getroffen hatte. Nicht mit Tod, sondern mit Schuld. Für mich gab es keine Rechtfertigung, ich war nicht so beschaffen. Ich hatte die Wahl gehabt: entweder die Frau, die ich nicht liebte, zu nehmen — oder sie zu töten. Das war keine Entschuldigung, das war ein Gericht, das Gericht über meinen geistlichen Zustand. Ich befand mich in dieser Zwangslage, weil ich selbst böse war. „Wie könnt ihr Gutes tun, dieweil ihr böse seid?" sagt die Heilige Schrift.

Wenn ich auf das zurücksehe, was ich über Louises Tod geschrieben habe, muß ich mir sagen, daß jemand, der es läse, das gleiche wie der Staatsanwalt denken würde. Was für ein zwingender Zusammenhang besteht zwischen meiner abwehrenden Geste und ihrem Tod? Ich selbst habe mich das häufig gefragt, bin aber immer wieder in meiner Antwort bestärkt worden, daß meine Verurteilung gerecht sei. Hier auf dem Lande hat das Kreuzzeichen etwas von der Kraft des Blitzes, wenn es mit Gesetz oder Evangelium trifft. Es ist schon,

wenn man es ausspricht, mit Tod und Auferstehung geladen — und es muß noch gefährlicher wirken, wenn es plötzlich sichtbar gemacht und mit der Hand gezeichnet wird. Daß das Kreuzzeichen nie vorkommt, aber doch halbvergessen in der Erinnerung des Volkes lebt, trägt in seiner Weise zur Schwere der Waffe bei. Louises Begabung und künstlerische Bildung waren ihr kein Schutz, im Gegenteil, dadurch drang sie nur tiefer in den geistigen Urgrund. Ihr Zweifel galt keinen Augenblick der Existenz Gottes oder der Kraft des Kreuzes. Gerade ihre feste Überzeugung von den geistigen Realitäten hatte nur den Ernst des Gedankens, daß sie vielleicht verdammt sei, verstärkt, nicht nur, wenn sie ihn fürchtete, sondern wenn er mehr einer Hoffnung glich.

Und wenn ich mich über Louise irre, so irre ich mich doch nicht über mich. Über meinen Hochmut, als ich glaubte, daß ich würdig sei, den Lobgesang der Engel zu schreiben. Über den Totschlag als meine innere Wahrheit, über die Verurteilung zu dieser Einsamkeit — fern von Gott und den Menschen. Denn ich kann weder beten noch mit Menschen sprechen, ich bin wie ein verwundetes Tier, das sich in seine Höhle verkriecht, ich will mich vor der Sonne verbergen und von den Geschöpfen vergessen sein. Das ist die einzige Würde, die ich noch besitze, die der Verdammnis.

Das schrieb ich noch gestern, hoch auf dem Richterstuhl, Herr über meine Situation und eigentlich zufrieden, damit meine Schuld bezahlen zu können — sie dem Einzigen zu bezahlen, der erhaben genug war, mein Gläubiger zu sein — und nicht weniger zufrieden darüber, auf diese Weise den Menschen zu entgehen. Und wieviel von Louise lebte doch in meiner Reue: ihr bittrer Vorsatz, unglücklich zu sein und nichts zu haben, wofür sie danken konnte. Aber Louise selbst? O, ich bin zu ihrer Partita zurückgekehrt. Ich höre eine andere Louise darin, eine Louise, die weder sie noch ich kannte, die Louise, die sie hätte leben, leben sollen. Der feste, schnelle Anschlag, die kühne, etwas spöttische Phrasierung, das Durchschauen der Themenführung und die Stilreinheit, die soviel Wahrheitsliebe verbarg. Warum sollte das nur Musik geblieben sein? Und wenn sie nie gewagt hätte, in dem, was man Leben nennt, das zu sein, was sie doch in der Musik war — wer bin ich, daß ich bei einer solchen Berührung zusammenzucken sollte, als wäre sie eine Schlange und nicht ein Mensch, ein Mensch wie ich?

Folgendes ist geschehen: Ich kam mit meiner Milchflasche den Weg entlang, wollte gerade an einer Schar Jungen vorüber, die dort über die Lenkstangen ihrer Räder gebeugt vor einem bunten Plakat standen. Sie hielten mich mit übertriebener Höflichkeit an und fragten, ob der Herr Lehrer nicht mit in ein mächtig feines Konzert gehen wollte. Ich schützte meine Armut vor — das Gerücht von meinem Geiz ist gut in die Legende über meine Narrheit verwoben —, aber sie waren großzügig genug, mich einzuladen. Es blieb mir nichts anderes übrig, als mitzugehen, sofern ich meinen unsichtbaren Ketten treu bleiben wollte. Wieder schien mir die Einzelzelle meine Freiheit zu sein, und als ich

mit ihnen zu jenem in Wahrheit billigen Vergnügen ging, das sie mir aufnötigten, war dies ein Teil des Preises für meine Freiheit. Aber sonst wäre ja die Strafe keine Strafe, sondern eine Zuflucht; sollte ich verurteilt werden, so mußte ich zum Zusammensein mit Menschen verurteilt werden und nicht zur Isolierung von ihnen.

Jedenfalls erlebte ich das „Konzert" auf diese Weise. Eine Revuetruppe überschwemmte uns mit billigen Witzen, kitschiger Musik und widerwärtigen Farbkaskaden. Die Jungen kicherten und sahen mich jedesmal an, wenn eine der Auftretenden einen Teil ihres Körpers über die Grenzen des Anständigen hinaus entblößte. Meine Reaktion war Langeweile, diese Angelhaken waren mir zu plump. Und dann schämte ich mich über die Erniedrigung der Menschen, bisweilen mit einem Anflug von Zorn, der meine Maske der Gleichgültigkeit hätte zerstören können. — Aber da geschah etwas, worüber ich sowohl mich selbst als auch meine Beobachter vergaß. Eine „echte Negerin" trat auf und sang ein negro spiritual. Ich hatte Lust, hinzustürzen und ihr die Noten aus der Hand zu reißen. Dies war doch ein geistlicher Gesang, und wie fern er auch meinem eigenen musikalischen Wege stand, so wußte ich doch, daß jeder Ton echt war, nicht nur als Musik, sondern auch als Anbetung. Ich wohnte einer Prostitution des Gebets bei. Die Kulisse stellte einen Fluß vor, an dessen diesseitigem Ufer ein Raddampfer lag — offenbar handelte es sich um den Mississippi. Da stand nun die schwarze Kokotte und war religiös — wieviel bekam sie dafür? — und gab damit dem Programm ein besonderes Raffinement. Welches Publikum schätzt nicht einen Tropfen religiöse Sentimentalität im Erotischen? „Swing low, sweet chariot, swing low to carry me home!" Wahrlich, die Worte paßten recht gut zu meiner eigenen Situation — wie gut, das ahnte wohl keiner in diesem Saale.

Kaum hatte ich diesen Gedanken zu Ende gedacht, als ich erschrocken erkannte, wie vermessen er war. Wußte ich von den anderen mehr als sie von mir? Sie spielten vielleicht auch Narren. Und was hinderte die Sängerin daran, das, was sie sang, auch zu meinen? War es sicher, daß sie sich auf dieser Seite des Flusses so wohl fühlte? „Swing low, sweet chariot, swing low to carry me home!"

Plötzlich dachte ich nicht mehr nach. Die klare, warme Stimme, so fern von der Welt, in der ich Gott gesucht hatte, wurde zu einer dunklen Stille in mir, und da hörte ich eine andere Stimme, die sagte: „Ich bin hier. In diese Welt bin ich gekommen. Wußtest du das nicht? Niemand hat mich gezwungen und gebunden, ich bin hier, weil mich niemand ausschließen kann. Ich bin hier, weil ich liebe, dich liebe und die, von denen du dich abgesondert hast. Ich bin hier, wer folgt mir nach? Will mir jemand nachfolgen, der nehme sein Kreuz auf sich . . ." Als ich wieder zum sogenannten Bewußtsein kam, stand dort das schwarze Mädchen noch immer und sang „Swing low, sweet chariot, swing low to carry me home!" Es geht mich nichts an, was sie meinte. Das Heilige Wort war da, Elias Wagen war da. Geist und Feuer waren da. Gott von Gott, Licht vom Licht . . .

Die Tränen strömten mir über die Wangen, als ich den Saal verließ. Sah mir jemand nach? Das machte mir nichts aus. Ich bin nicht mehr im Urteil der Menschen gefangen, nicht in ihrer Achtung, nicht in ihrer Verachtung. Zwei Seiten des gleichen Kreuzes, das ich zwischen mich und das Gericht zu stellen versucht hatte. Und da stellte ich es zwischen mich und die Menschen, es wurde mir ein Werkzeug, um sie loszuwerden, ganz wie damals, als ich es zwischen sie und mich stellte. Als ich versuchte, dem Gericht durch meine Gerechtigkeit zu entfliehen, zog ich es gerade auf mich, und als ich mir die Strafe auferlegte, war es nur eine Wiederholung dessen, was ich früher getan hatte. Es gibt keine Ausflüchte auf diesem Wege.

Aber plötzlich war diese meine Verachtung für die, welche Er liebte, das Kreuz, von dem aus Er mich liebte. Dies ist kein dogmatischer Satz, sondern eine furchtbare Nähe. Einmal hielt ich meine Musik für viel wertvoller, weil sie einen Altar hatte, — als ob Er der Musik wegen gegenwärtig sei. Vielleicht war es auch darum, daß er mir von untenher nahen mußte, in einem Negerlied, auf einer Revue. Keine Bereitschaft, keine Kunstfertigkeit, keine Andacht, keine Heiligkeit kann seine Gegenwart hervorrufen oder sie schmücken — in ihrem Licht werfen auch die Flammen Schatten, ich sah sie wie dunkle Notenzeichen auf der Wand hinter dem Altar, so war meine Musik. Und als ich mich für unwürdig hielt, Ihm zu dienen, war mein Schweigen wie ein Tongefäß, das beim Brennen in Seinem Zorn zerschlagen wurde. O tobendes Meer des Gerichts! Eine Scherbe im Sand war mein stolzer Bußgang, alle deine Wogen und Wellen gehen über mich.

Wo sollte ich mir nun selbst einen Platz anweisen, um mein Ich von außen her zu betrachten? Mein weißes Viereck hat seinen Fensterrahmen verloren, übrig ist nur noch das Weiß, übrig ist der Himmel und die Sonne, die über Böse und Gute leuchtet. Und gäbe es ein Gitterkreuz über dem Weiß, so würde mein Gott auch auf diesem Kreuz zu mir herabsteigen und mich mit sich selbst und den Menschen vereinen durch das, was uns trennen sollte.

So bin ich in das Unermeßliche hinausgefallen, in die Schuld und Vergebung, und doch vergehe ich nicht, ich werde getragen. Sweet chariot.

Als ich in die Tiefe hinabschaute, von der aus ich geliebt wurde, wankte das Buchstabengitter, an dem ich mich festgehalten hatte. Diese Noten — kein neues Gitter, sondern das Leben der Schwalben vor Ihm, die flüchtigen Rufe des Sommerabends oder vielleicht die kurze Rast eine Weile vor dem Aufbruch. Die Notenzeichen des Spätsommers auf schaukelnden Telefondrähten. Das Leben der Schwalben — oder der Engel. Und ich sah ihre Stufen, scala angelica, sie ordneten sich in ständig wechselnden Intervallen, kehrten aber stets — einfach und einstimmig — zu ihrem Thema zurück wie Vögel, die auffliegen, aber sich wieder sammeln: Sanctus, sanctus, sanctus . . .

Aus dem Schwedischen von Ilse Meyer-Lüne

BERICHTE UND KOMMENTARE

Das Evangelium in der politischen Welt

Fragen an Helmut Gollwitzer und Karl Barth

1

Niemand wird behaupten können, daß die Frage nach der rechten Stellung der christlichen Gemeinde in der politischen Welt heute auf seiten unserer evangelischen Kirche bereits genügend geklärt sei. Seit Jahren nehmen wir hier an Gesprächen teil, die uns alle aufs tiefste beunruhigen — und zwar nicht nur im Zusammenhang mit der Frage nach der Bewaffnung der Bundesrepublik im Rahmen der NATO.

Einer der eifrigsten Wortführer in diesen Gesprächen ist Helmut Gollwitzer. Ein Vortrag von ihm über „Die christliche Gemeinde in der politischen Welt", den ich in der Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademien hörte, und den er dann zu einer Broschüre[1]) ausgearbeitet hat, nötigt mich zu einer Reihe kritischer Fragen. Doch geht es mir dabei nicht etwa um eine politische Auseinandersetzung. In der Ablehnung der Politik der gegenwärtigen Bundesregierung (insbesondere im Blick auf die Frage nach dem rechten Weg zur Wiedervereinigung Deutschlands) bin ich nach wie vor mit Gollwitzer und seinen Freunden einig. Ich kann aber eine solche Beurteilung der politischen Lage nicht mit K. Barths theologischen Argumenten untermauern, die Gollwitzer in der angeführten Schrift zu verteidigen sucht. Die theologische Divergenz läßt sich in vergröberter Form dahin kennzeichnen, daß nach K. Barths Meinung eigentlich jeder Christ in Deutschland die Politik der gegenwärtigen Bundesregierung aus Glaubensüberzeugung ablehnen müßte; demgegenüber sind andere der Meinung, daß eine verschiedene Beurteilung der gegenwärtigen politischen Lage die Einheit der Glaubensgemeinschaft nicht gefährden sollte. Wir dürfen also nach dieser zweiten Anschauung unsere politischen Urteile nicht vorschnell als theologische Entscheidungen ausgeben. Wo das in den letzten Jahren geschehen ist, wurde das theologische Gespräch fast erstickt: von ihren Voraussetzungen aus mußten die Freunde K. Barths alle Anhänger der Politik Adenauers auch als theologische Gegner ansehen. Wenn dagegen jemand erklärte, daß er nur politisch, nicht aber theologisch auf ihrer Seite stand, wußten sie mit ihm im Grunde nichts anzufangen[2]).

Wenn ich recht sehe, setzt sich in Deutschland gegenwärtig immer mehr die Überzeugung durch, daß die grobe Identifizierung theologischer und politischer Argumente sowohl für die politische als auch für die theologische Diskussion schwere Nachteile und Gefahren in sich birgt. Die wiederholten Erklärungen des Rates und der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland, in politischen Fragen keine verbindlichen Ratschläge geben zu können, haben hier gute Wirkungen gehabt. Übrigens hat gerade Gollwitzer sich schon 1950 darum bemüht, die Frage der „Remilitarisierung" Deutschlands „zu dem zu machen, was sie ist, nämlich zu einer echt politischen"[3]), während er sich in seiner neuen Veröffentlichung dankenswerter Weise ganz auf die theologische Fragestellung konzentriert. Er will auch heute „nicht eine Uniformität der Ermessens- und Tagesentscheidungen" der Christen in der Politik zustande bringen (S. 61).

Es bleiben aber doch noch erhebliche theologische Differenzen zu klären. Die alte Frage steht nämlich zur Debatte, welcher Art die Beziehung zwischen dem Evangelium und dem Glauben einerseits und dem Politischen andererseits sein muß. Man muß Gollwitzer darin recht geben, daß es dabei heute nicht mehr um die einfache Alternative gehen kann, „ob die Welt mit dem Evangelium regiert werden könne oder nicht"; jeder Versuch, die Welt mit dem Evangelium zu regieren, hat sich in der Geschichte als Schwärmerei und als Verfälschung des Evangeliums erwiesen. Gollwitzer möchte nun aber über diesen alten Gegensatz hinausfragen „nach der positiven Bedeutung des Evangeliums für das politische Handeln in einer Welt, die allerdings mit dem Evangelium weder regiert werden kann noch soll" (S. 23 f).

Was soll nun hier das Wörtchen „positiv" bedeuten? Wäre es nicht richtiger, von einer mittelbaren, das politische Handeln kritisch begrenzenden Bedeutung des Evangeliums zu sprechen, wobei man dann sofort hinzufügen müßte: die politische Vernunft bedarf sehr dringend solcher kritischen Begrenzung durch das Evangelium, wenn sie gesunden soll? Die Frage ist, ob man der Schwärmerei entgehen kann, wenn man eine noch positivere Bedeutung des Evangeliums für die Politik proklamieren möchte.

2

Will man die theologischen Differenzen recht verstehen, um die es hier geht, so kommt man nicht vorbei an *Luthers Unterscheidung der beiden Reiche* oder der beiden Regimentsweisen, durch die Gott diese Welt regiert. Diese Lehre ist heute stark umstritten, und zwar vor allem auf Grund der Erfahrungen, die Kirche und Theologie während des Hitler-Regimes in Deutschland, gemacht haben. Hat sich diese Lehre im Kirchenkampf bewährt oder nicht? Genauer: hat sich diese Lehre als rechte Auslegung des biblischen Zeugnisses bewährt oder nicht? Denn es ist ja grundsätzlich durchaus in Ordnung, hier „Fragen an Luther" zu stellen. Luther wollte seine Lehre ohne Zweifel nur als „menschlich-brüderliche Hilfe zum Verstehen der Bibel" verstanden wissen (S. 17).

Schon die Tatsache, daß Luther den Staat in seinem Landesherren als der „Oberkeit" verkörpert sah, kann es fraglich erscheinen lassen, ob sich seine Lehre vorbehaltlos auf die gegenwärtigen politischen Verhältnisse anwenden läßt. Das zentrale biblisch-theologische Anliegen Luthers wird damit freilich noch nicht getroffen. Hier geht es letzten Endes um die Unterscheidung zwischen der bürgerlich-gesetzlichen Gerechtigkeit und der Gerechtigkeit, die Gott uns durch das Evangelium in Christus schenkt. Nur im Zusammenhang mit dieser grundlegenden reformatorischen Unterscheidung kann die Lehre von den beiden Reichen verstanden werden.

Luther schreibt in der Schrift „Ob Kriegsleute auch im seligen Stande sein können" (1526): Gott „hat zweierlei Regiment unter den Menschen aufgericht: eins geistlich durchs Wort und ohn Schwert, dadurch die Menschen sollen frumm und gerecht werden, also daß sie mit derselbigen Gerechtigkeit das ewige Leben erlangen. Und solche Gerechtigkeit handhabt er durchs Wort, welches er den Predigern befohlen hat. Das ander ist ein weltlich Regiment durchs Schwert, auf daß diejenigen, so durchs Wort nicht wollen frumm und gerecht werden zum ewigen Leben, dennoch durch solch weltlich Regiment gedrungen werden, frumm und gerecht zu sein vor der Welt. Und solche Gerechtigkeit handhabt er durchs Schwert. Und wiewohl er derselbigen Gerechtigkeit nicht will lohnen mit dem ewigen Leben, so will er sie dennoch haben,

auf daß Friede unter den Menschen erhalten werde, und belohnet sie mit zeitlichem Gute. . . . Also ist Gott selber aller beider Gerechtigkeit, beide geistlicher und leiblicher, Stifter, Herr, Meister, Förderer und Belohner, und ist keine menschliche Ordnung oder Gewalt drinnen, sondern eitel göttlich Ding" (Clemen, Bd. 3, S. 323). In der Schrift „Von weltlicher Oberkeit . . ." betont Luther, daß man diese beiden Reiche oder Regimentsweisen Gottes „mit Fleiß scheiden" müsse, fügt aber bezeichnenderweise sofort hinzu: „Keins ist ohne das ander genug in der Welt" (Clemen, Bd. 2 S. 367). Um das zu verstehen, müssen wir uns zunächst verdeutlichen, wie Luther das geistliche Regiment beschrieben hat.

Das *geistliche Regiment* oder Reich Christi wird für Luther wirklich in der Verkündigung und Ausbreitung des Evangeliums vom kommenden Reich der ewigen Gerechtigkeit; in dieses Reich werden die Christen durch die im Glauben ergriffene Rechtfertigung bereits jetzt aufgenommen.

Es handelt sich beim geistlichen Regiment nicht um einen räumlichen „Bereich", der mit andern irdischen Bereichen verglichen oder gar verwechselt werden könnte, sondern es handelt sich hier um einen Vorgang, um ein Geschehen: nämlich um die Verkündigung des Evangeliums mitten in aller Welt. Wiederum ist aber dieses Geschehen nicht zu verwechseln mit andern zeitlichen Geschehnissen in unserer menschlichen Geschichte. Stellen wir uns diese menschliche Geschichte gewöhnlich wie einen breiten durch unsere Zeit dahinfließenden Strom vor, der irgendwann einmal in das unendliche Meer der Ewigkeit einmünden wird, so müssen wir hier ganz umdenken lernen: mit der Verkündigung des Evangeliums bricht die Ewigkeit hinein in unsere Zeit. Von dem fernen Meer her dringt eine Flutwelle unter dem Wasserspiegel des Stromes in der entgegengesetzten Richtung in das Strombett ein. Eines Tages — am Jüngsten Tag! — wird diese Flut so stark sein, daß der Strom stillstehen wird, ja daß er selbst sich umkehren muß. So bricht das Evangelium ein in unsere Zeit.

In der Bildrede vom Reich besagt dies zunächst einmal für den einzelnen Christen: er lebt noch mitten in dieser Welt, und das heißt: er ist tatsächlich noch Sünder wie alle Menschen. Da ihm aber durch das Evangelium die Gnade Gottes in Jesus Christus zugesprochen ist, ist er bereits gerechtfertigt vor Gott, „gerecht in Hoffnung". Durch den Glauben an Jesus Christus wird die Hoffnung auf das ewige Leben erweckt; deshalb kann man sagen, daß die Christen im Glauben schon jetzt Bürger des kommenden Reiches der ewigen Gerechtigkeit sind. Denn Glaube und Hoffnung bezeichnen ja hier nicht Wahrscheinlichkeitsrechnungen, sondern sie sind gewiß und fest, halten sich an die gewisse und unverbrüchliche Zusage Gottes selbst, und zwar gerade dann, wenn äußerlich in dieser Welt von diesem kommenden Reich nichts zu sehen ist als Kreuz, Schande und Untergang: gerade das Kreuz wird dem Glauben zum Zeichen des kommenden Sieges Christi, es wird ihm zum Zeichen der verborgenen Herrschaft Christi mitten in der Welt. Die große Frage ist nun: wie soll sich der Christ, der doch diesem verborgenen Herrn angehört, in der vergehenden alten Welt verhalten? Wie soll er hier handeln?

Hier muß nun zunächst beachtet werden: nach Luthers Meinung regiert Gott die Menschen nicht nur durch das Evangelium vom kommenden Reich, sondern er regiert sie in dieser vergehenden Welt zugleich noch auf eine andere Weise: nämlich durch *das weltliche Regiment*, d. h. die staatlichen Ordnungen. Diese staatlichen Ordnungen beziehen sich im Unterschied zum Reich Christi auf bestimmte irdische Räume, und sie haben eine durch unsere irdische Zeit bestimmte Geschichte. Fast noch wichtiger aber ist es, daß die Grundlage des politischen Handelns nicht das verkündigte Evan-

gelium, sondern das den Menschen ins Herz geschriebene Gesetz sein soll. Dieser — aus Römer 2, 15 entnommene — Begriff ist heute fraglos dem durch seine Herkunft aus der Antike und seine spätere Ausmünzung in der Aufklärung belasteten Begriff des Naturrechts vorzuziehen. Zwar ist uns mit einem Zitieren von Lutherworten, in denen von der lex naturalis die Rede ist, — darin ist H. Gollwitzer (S. 24, Anm. 1) recht zu geben — tatsächlich nicht viel geholfen. Aber um das, was Römer 2, 15 und in seiner Auslegung Luther meint, kommen wir nicht so schnell herum, wie man heute oft vorgibt. Die Bibel weist hier auf einen Tatbestand hin, den man nicht gut leugnen kann; eine ganz andere Frage ist, wie sich nach der Schrift das Evangelium von Jesus Christus zu diesem Phänomen des allen Menschen ins Herz geschriebenen Gesetzes verhält und wie sich dementsprechend die Christen in der Welt verhalten sollen. Es ist ja mit der Anerkennung dieses Tatbestandes noch keineswegs gesagt, daß wir um des Gespräches mit den Nichtchristen willen uns „auf den Sumpf und in die Trübnis des Naturrechts verlocken lassen" müssen (S. 34)! Die Lehre, daß Gott allen Menschen sein Gesetz ins Herz geschrieben hat, besagt ja nicht, daß der Mensch hier irgendeiner sachlichen Instanz gegenübersteht, sondern daß er vor Gott dafür verantwortlich ist, wie er die Aufgaben erfüllt, die Gott ihm hier in dieser Welt stellt. Der Römerbrief will bekanntlich gerade den Menschen, die dies nicht wahrhaben wollen, diese ihre Verantwortung vor Gott einschärfen. Indem Luther diese Aussagen auf den politischen Bereich anwandte, wollte er darauf hinweisen, daß das politische Handeln im Auftrage Gottes geschieht, der auch den von ihm abgefallenen Menschen nicht dem Untergang überläßt, sondern ihn dadurch am Leben erhält, daß er ihm die Fähigkeit und die Vollmacht gibt, das ins Herz geschriebene Gesetz zu handhaben. Der Mensch — also z. B. der Fürst, an den Luther dachte — steht auch dann in Gottes Dienst, wenn er es nicht weiß oder nicht will.

Der christliche Fürst freilich konnte und sollte hier wissen, daß er sein Amt im Dienste Gottes zu versehen hatte: gerade die Offenbarung Gottes in Jesus Christus, gerade die Tat der Rechtfertigung des Sünders, die im Christen Glaube und Hoffnung erweckt, soll nach Luther den Christen dazu bringen, sich in christlicher Nächstenliebe seines Mitmenschen auf ganz weltliche Art anzunehmen. Die Liebe Christi treibt also den evangelischen Christen nicht in den abgeschiedenen Bereich klösterlichen Heiligungsstrebens; sie zwingt ihn aber auch nicht dazu, utopischen Vorstellungen von der Aufrichtung eines nur auf die Liebe gegründeten weltlichen Reiches nachzujagen; sondern die Liebe Christi wird den Christen nötigen, die weltlichen Mittel — also z. B. das Schwert! — um des Nächsten willen recht zu brauchen, weil dieser Nächste ohne solche Fürsorge schnell unter die Räuber und Mörder fallen würde. Der Christ behauptet hier vor den Menschen nicht, daß sein Handeln sich äußerlich von dem unterscheide, was auch andere Menschen zustande bringen; und er erhebt vor Gott nicht den Anspruch, auf Grund seines Handelns gerecht gesprochen zu werden. Er hält also seinem verborgenen Herrn auf verborgene Weise mitten in der vergehenden Welt die Treue. So etwa suchte Luther die Stellung des Christen zu bestimmen, der zugleich Bürger des vergehenden und des kommenden Reiches, der zugleich Sünder und Gerechter ist.

Diese Lösung wird nun heute weithin als unbefriedigend empfunden. Es fehlt deshalb nicht an Versuchen, eine positivere Bedeutung der christlichen Liebe für das politische Handeln herauszuarbeiten. Man wird aber an dieser Stelle höchstens in praktischen Einzelfragen, die sich aus den gegenwärtigen Verhältnissen ergeben, nicht aber im Grundsätzlichen über Luther hinausgehen dürfen; sonst gerät man in die Gefahr,

nun doch wieder eine irdische Heiligkeit zu erstreben; damit aber würde man die Lehre von der Rechtfertigung allein aus Glauben preisgeben.

Wirklich neue Fragen sind dagegen aufgetaucht im Blick auf die Beurteilung der menschlichen Vernunft und ihrer Fähigkeit, politisch recht zu entscheiden. Recht kann doch hier nur heißen: dem Willen Gottes gemäß. Nun wußte Luther ja sehr genau, viel besser als seine römischen Gegner, daß die menschliche Vernunft dazu neigt, sein zu wollen wie Gott selbst (1. Mos. 3, 5), daß sie also ständig gegen Gott rebelliert. Hat er ihr nicht aber im weltlichen Bereich zu viel an rechter Einsicht zugetraut? Das Merkwürdige ist doch, daß nach Luther Gott trotz jener Rebellion die menschliche Vernunft gebraucht, um das Leben auf dieser Welt zu erhalten. Darf die menschliche Vernunft sich hier auf das Gesetz verlassen, das ihr ins Herz geschrieben ist? Bedarf sie hier nicht einer besonderen Offenbarung des Willens Gottes? Luther hat darauf geantwortet, daß sich das in der Bibel *geoffenbarte* Gesetz Gottes inhaltlich nicht von dem Gesetz unterscheidet, das allen Menschen ins Herz geschrieben ist. Wohl aber werden wir durch Gottes Wort darauf hingewiesen, daß Gott der Geber jenes Gesetzes ist, dessen Herkunft dem natürlichen Menschen nicht bekannt sein kann. Wenn die Kirche *Gottes* Gebote verkündigen will, so hat sie daher im Grunde nur eins zu tun: auf den Gott hinzuweisen, der die Übertretung dieser Gebote nicht ungestraft läßt. Auf diesen Gott kann sie aber nur hinweisen, wenn sie das Evangelium verkündigt, in dem er als der Vater Jesu Christi offenbar wird. Deshalb ist es nicht zu verantworten, wenn die Kirche auch nur vorübergehend etwas anderes zum Gegenstand ihrer Verkündigung machen wollte als eben dieses Evangelium von Jesus Christus.

3

Mit dem zuletzt Gesagten haben wir, wenn ich recht sehe, nicht eine Korrektur an Luther vorgenommen, dem es ja immer um die Reinheit des Evangeliums ging. Wohl aber haben wir uns abgegrenzt gegen eine *lutherische Ethik*, in der das Handeln des Menschen unter dem Gesetz getrennt wurde von dem, was ihm durch das Evangelium zugesagt wird, und in der dann entsprechend auch die Verkündigung der Kirche in zwei Teile zerfiel; das Ergebnis einer jahrhundertelangen Entwicklung in dieser Richtung war, daß die Kirche schließlich die Selbständigkeit des politischen Bereichs sanktionierte und vom *Evangelium* her hier nichts mehr kritisch zu sagen wußte. Solches Schweigen hat während der Hitlerzeit große Not über viele gebracht. Das hat dann die Evangelische Kirche in Deutschland im Stuttgarter Schuldbekenntnis 1945 vor aller Welt bekannt. Die ganze Leidenschaft, mit der heute um die rechte politische Verkündigung der Kirche gerungen wird, erklärt sich daraus, daß heute viele von uns immer wieder von der Sorge gequält werden, wir könnten in der Stunde der Gefahr wiederum zu lange schweigen und schuldig werden. In jenen zwölf Jahren haben sich einzelne weit vorwagen müssen, bis die Kirche schließlich wohl als ganze sah, daß die in den damaligen Machthabern inkarnierte menschliche Vernunft auf den Weg der Vermessenheit und des Verderbens geraten war. Lag ihre anfängliche Blindheit an Luthers Lehre von den beiden Reichen?

Man ist heute weithin bereit, mit Karl *Barth* diese Frage zu bejahen. Dabei wird leicht übersehen, daß gerade er als der entscheidende Verfasser der Barmer Theologischen Erklärung von 1934 im Kirchenkampf zunächst energisch gerade die Lehre von den beiden Reichen gegenüber der deutschchristlichen Vermischung von Christentum

und Politik geltend gemacht hat[4]). Freilich hat Barth dann aber seit 1935 zunehmend diese Lehre hinter sich zu lassen gesucht, indem er vor allem die drei folgenden Thesen vertrat:

1. Gegen die bei Luther drohende Zweiteilung der Welt in zwei Bereiche muß gesagt werden, daß der Staat in das Reich Jesu Christi gehört[5]).

2. Die „Christengemeinde" und die „Bürgergemeinde" stehen einander nicht gegenüber, sondern sie verhalten sich zueinander wie der innere zu einem äußeren konzentrischen Kreis, so daß also der eine dem anderen entsprechen soll[6]).

3. Evangelium und Gesetz dürfen nicht so voneinander getrennt werden, wie dies bei Luther geschieht, sondern sie müssen so miteinander in eins gesehen werden, daß jede Verkündigung des Evangeliums von der Gnade Gottes in Jesus Christus vom Menschen als „Forderung und Anspruch", also als Gesetz, verstanden wird[7]).

Die Frage ist nun, ob diese drei Thesen mit der Botschaft des Neuen Testaments und mit dem Grundanliegen der Reformation im Einklang stehen, oder ob man gegen Barth an der Lehre von den zwei Reichen als rechter Auslegung des biblischen Zeugnisses festhalten muß.

Nehmen wir zunächst die Lehre von der Herrschaft Christi über die ganze Welt, aus der sich für Barth ergibt, daß auch der Staat dem Reiche Christi angehört. An dieser Lehre muß dem unbefangenen Betrachter zunächst eine gewisse Verwandtschaft mit den Lehren der römischen Kirche über die Königsherrschaft Christi auffallen — woraus sich freilich noch nicht ohne weiteres ergibt, daß sie nicht biblisch sein könnte. Soweit sich in der Lehre von der Königsherrschaft Christi nur der Machtanspruch des angeblichen „Stellvertreters Christi" in Rom über die Staatenwelt ausdrückt, wird es einem evangelischen Christen allerdings kaum schwer fallen, nachzuweisen, daß hier dem Neuen Testament kein Gehorsam geleistet wird (vgl. etwa Matth. 20, 25 f.). Man darf aber nicht übersehen, daß die römische Kirche im Zuge einer theologischen Besinnung nach dem ersten Weltkrieg (die in gewisser Weise der parallel ging, die auf evangelischer Seite stattfand) den Akzent von der mittelalterlichen „ekklesiokratischen" auf eine „christokratische" Begründung verschoben hat, die biblisch scheinbar besser fundiert ist. Das sichtbare Zeichen für diese Neubesinnung war die Proklamation des Festes der Königsherrschaft Christi im Jahre 1925[8]). — Nun denkt selbstverständlich auch K. Barth nicht an eine Herrschaft der Kirche über den Staat (Ekklesiokratie). Barth und seine Freunde wollen nicht das öffentliche Leben klerikalisieren: angesichts zahlreicher Äußerungen in dieser Richtung wird ihnen das niemand vorwerfen können. Barth denkt nicht an eine Herrschaft der Kirche, sondern an eine Herrschaft des *Wortes* über die Welt, also an das, was die Holländer „Verkündigungstheokratie" nennen. Die Verkündigung des Wortes wäre der Vollzug der Herrschaft Christi über die Welt — also auch über ihre politischen Fragen. Der Unterschied zur römischen Lehre reduziert sich aber nun doch darauf, daß dort die amtlich im Namen Christi sprechende Hierarchie eine Autorität für sich in Anspruch nimmt, die nach Barths evangelischer Auffassung einem Menschen nicht zukommt. Der andere Anspruch, im Namen Christi zu politischen Einzelfragen verbindlich Stellung nehmen zu können und zu müssen, ist jedoch bei beiden der gleiche[9]).

Muß nun aus den neutestamentlichen Aussagen über die Herrschaft Christi über die Welt (vgl. etwa Matth. 28, 18 und Phil. 2, 11) gefolgert werden, daß der Staat dem Reiche Christi angehört, so daß also die Lehre von den zwei Reichen hinfällig würde — oder muß die Lehre von den zwei Reichen angesichts dieser Aussagen festgehalten werden? Soweit die traditionelle lutherische Lehre in Gefahr war, aus der

Lehre von den beiden Reichen eine Zweiteilung der Welt in zwei Bereiche zu machen, muß man sicher mit Nachdruck daran erinnern, daß sich für das Neue Testament die Herrschaft Christi als des mit dem Vater einigen Schöpfers, Versöhners und kommenden Weltenrichters über die ganze Welt erstreckt[10]). Auf der anderen Seite kommt aber nun alles darauf an, daß man sich nicht durch eine Fehlinterpretation solcher neutestamentlicher Aussagen zu Illusionen über den gegenwärtigen Zustand der Welt verleiten läßt. Das Neue Testament weist immer wieder hin auf den „Widerstreit der dämonischen Mächte und Gewalten der Sünde und des Todes wider alle von Gott durch Christus geschaffene Kreatur"[11]), es weiß also durchaus etwas von der Unterscheidung der beiden Reiche. Allerdings wird dieser Unterschied nicht in Ewigkeit fortbestehen (dann würde es sich um zwei Bereiche handeln, die man sauber voneinander trennen kann), sondern er ist nur vorläufiger, „transitorischer" Art: wenn die Ewigkeit, der neue „Äon", einst diese Weltzeit ganz verschlungen haben wird, wird es auch keinen Unterschied zwischen den beiden Reichen mehr geben; umgekehrt müssen wir aber gerade im Ausblick auf diese „letzten Dinge" an der Lehre von den beiden Reichen als rechter Darstellung des gegenwärtigen Zustandes der Welt festhalten. Mit Nygren und andern glaube ich, daß Luther seine Lehre unter diesem eschatologischen Aspekt gesehen hat.

Wenn man mit dem Neuen Testament die „letzten Dinge" ernst nimmt, wird man immer betonen müssen, daß die Herrschaft Christi über die Welt jetzt noch nicht von der Art ist, wie sie einst sein wird. Das Neue Testament versteht vielmehr die Proklamation der Herrschaft Christi als eine Kampfansage an alle andern noch bestehenden Herrschaften in dieser Welt. Diese andern Mächte können sich dem kommenden Herrn nicht unterordnen, sondern sie müssen ihm weichen. Solange diese Welt besteht, kann irdische Ordnung nicht dem Reiche Christi einverleibt werden, ohne am Kreuz zu zerbrechen: deshalb kann die Kirche der Welt nur die Herrschaft des Gekreuzigten verkündigen; dadurch wird zwar die Herrschaft Christi ständig in die Welt hineingetragen, aber der Widerstreit zwischen dem Reich Christi und den Ordnungen dieser vergehenden Welt wird dadurch nicht aufgehoben, sondern gerade sichtbar gemacht.

Die zweite These K. Barths, daß die Christengemeinde der Bürgergemeinde zum „zeichenhaften Verweis auf das Reich Gottes" werden und daß also die Bürgergemeinde zur Christengemeinde in einem Verhältnis der Entsprechung stehen soll, führt die erste konsequent weiter. Versteht man dagegen die Herrschaft Christi über die Welt in dem zuletzt angedeuteten eschatologischen Sinne, hält man damit also an der transitorischen Unterscheidung der beiden Reiche fest, so wird es unmöglich, solche Entsprechungen zu fordern. Es kann hier nicht ausgeführt werden, welche fundamentalen Unterschiede sich aus diesen verschiedenen Anschauungen ergeben, wenn man nun das Verhältnis von Kirche und Staat im einzelnen zu bestimmen versucht. Mir ist jedoch unverständlich, wie Gollwitzer — in dem Bemühen, hier Barth und Luther möglichst miteinander auszusöhnen — sagen kann (S. 32), auch bei Barth bliebe es bei „dem Gegenüber" zwischen Christengemeinde und Bürgergemeinde. Steht dem nicht schon die Tatsache im Wege, daß Barth von O. Cullmann das Bild von den konzentrischen Kreisen übernommen hat, um das Verhältnis der Kirche als des inneren zum Staat als dem äußeren Kreis zu beschreiben? Seit wann liegen konzentrische Kreise einander gegenüber? Gollwitzer hat recht, wenn er sagt (S. 32), auch bei Barth können Staat und Kirche „nicht ineinander aufgehen, sondern nur einander dienen; die Bürgergemeinde wird nicht christlich, sondern kann die Christengemeinde und ihre Verkündigung nur irdisch schützen — die Christengemeinde wird als solche nicht poli=

tisch . . ." — aber sie stehen einander bei Barth deswegen immer noch nicht gegenüber. An diesem Gegenüber müssen wir festhalten, weil nur so deutlich bleibt, daß die Gemeinde in der Welt immer wie eine „Kampftruppe" des kommenden Königs lebt[12]). Der bei Gollwitzer immer wieder anklingende Wunsch, die Gemeinde als ganze zu einer politisch wirksamen Größe heranwachsen zu lassen, läßt sich durchaus bejahen — auch im Sinne einer Frage an Luther —, ohne daß man deshalb sich der merkwürdigen Forderung Barths anschließen müßte, daß Kirche und Staat in einem Analogieverhältnis zueinander stehen sollen. In der Kirche soll der Geist der kommenden Weltzeit herrschen — kein Staatswesen vermag dem irgendwie zu entsprechen. Auch hier ist es entscheidend, daß man den Unterschied zwischen der jetzigen vergehenden Weltzeit und dem anbrechenden neuen Äon beachtet.

Schließlich muß auch der Unterschied zwischen Luther und Karl Barth in der Bestimmung des Verhältnisses von Gesetz und Evangelium genannt werden. Barth ist sich dessen bewußt, daß seine Lehre sich an diesem Punkte besonders deutlich von der Lehre Luthers unterscheidet. Luther kam es sehr darauf an, daß das Evangelium von der Gnade Gottes in Jesus Christus auf keinen Fall als eine Forderung oder gesetzliche Last verstanden werden darf. Die römischen Theologen hatten aus der Gnade eine solche Forderung und damit den Weg zum Heil im Gegensatz zur Lehre des Apostels Paulus nun doch wieder davon abhängig gemacht, daß der Mensch bestimmte Bedingungen erfülle. Nach Barth nun soll die Verkündigung des Evangeliums so geschehen, daß das Evangelium vom Menschen immer zugleich als „Forderung und Anspruch" verstanden wird. Evangelium und Gesetz liegen also bei Barth ineinander, während Luther sie als zwei verschiedene Aspekte des Wortes Gottes so deutlich wie möglich voneinander zu unterscheiden suchte. — Wir können uns hier nicht mit der Frage befassen, inwieweit Barths Konzeption eine vom Neuen Testament her vielleicht notwendige Korrektur an einer evangelischen Theologie war, die die Gnade Gottes in Jesus Christus zu einer „billigen Gnade" erniedrigte (um einen Ausdruck D. Bonhoeffers zu zitieren). Hier kommt es nur darauf an, daß nach Luther das staatliche Handeln am Gesetz orientiert werden muß. Wenn aber Gesetz und Evangelium so ineinander liegen sollen, wie Barth meint, so muß folgerichtig auch das politische Handeln im Evangelium begründet werden. Das Evangelium wird so verstanden als „ein Geltendmachen" der Herrschaft Christi über die Welt. Ist es dann noch das Evangelium von der freien Gnade Gottes in Jesus Christus?

Wohlgemerkt: Das Evangelium wird bei Barth nicht selbst zum Gesetz, so wie es in der Reformationszeit auf der einen Seite von der römischen Kirche, auf der anderen Seite von den Schwärmern verstanden wurde. Wir sahen ja schon, daß auch nach Gollwitzers Meinung die Welt „mit dem Evangelium weder regiert werden kann noch soll". Auf der andern Seite aber soll das Evangelium nun doch irgendwie in der Welt zur Geltung kommen. Wie kann das geschehen? Die Antwort, die Gollwitzer gibt, kann man vielleicht am kürzesten in dem Satz zusammenfassen: Das Evangelium verschafft sich selbst auf verborgene Weise Geltung. Auch wo die Nichtchristen das nicht wissen oder anerkennen, ist für die Christen nun doch „jedes Befolgen natürlich einsichtiger Regeln, jedes Anerkennen auch sonst anerkannter Werte ein Bebauen des Ackers ihres Herrn, der die Welt ist (Matth. 13, 38), ein Geltendmachen der Herrschaft ihres Herrn . . ." Gollwitzer ist der Meinung (S. 36), daß jeder Protest gegenüber Hitler und jede Gehorsamsverweigerung gegenüber Stalin „letztlich um Christi willen, im Gehorsam gegen ihn" geschehen ist und geschieht — wohlgemerkt: auch wenn das die Beteiligten nur humanistisch oder sozialistisch begründet haben mögen. Was be-

deutet das anderes, als daß der Gehorsam gegen das ins Herz geschriebene Gesetz bereits als Gehorsam gegen Christus verstanden wird? Die Angriffe auf die Naturrechtslehre, die auch Gollwitzer in seiner Schrift vorbringt, dürfen uns nicht darüber hinwegtäuschen, daß Barth und seine Freunde das Naturrecht unter christologischem Vorzeichen ganz bewußt in ihre Gesamtkonzeption wieder einbauen. Für die, die am Naturrecht interessiert sind, ist das Gespräch da gar nicht so hoffnungslos, wie es auf den ersten Blick scheinen mag. Die Extreme berühren sich hier wie sonst!

Uns bewegt aber nun die Frage: was ist bei dieser Konzeption aus dem Evangelium geworden? Gollwitzer erinnert daran, daß man sich in der Hitlerzeit „mit oft beschämend einsatzbereiten Nichtchristen, Humanisten, Sozialisten usw. in einer unvergeßlichen Gemeinschaft" fand (ebd). Gollwitzer hat aber doch ohne Frage gerade diesen Leuten nicht nur zurufen können: im Grunde gehorcht ihr mit dem, was ihr tut, bereits dem auferstandenen Christus, im Grunde seid ihr bereits Christen!? Damit hätte er ihnen in der Gemeinschaft der Leiden — denn eine solche war es doch — wenig geholfen. Er hat sie ohne Frage unter das Kreuz Christi zu führen versucht. Ist es nicht richtiger, das allein als Verkündigung und Geltendmachen der Herrschaft Christi in dieser Welt zu bezeichnen? Ich wüßte nicht, wie man sonst dem berühmten Einwand des biederen Bürgers begegnen will, der uns immer versichert, auch wenn er die Christusbotschaft nicht annehme, sei er ein anständiger Mensch. Will man diesen und ähnlichen Gefahren entgehen, so wird man schon mit Luther größten Wert auf die Unterscheidung zwischen dem Gesetz (bzw. dem ins Herz geschriebenen Gesetz) und dem Evangelium legen müssen[13]).

4

Wenn das Evangelium nun ausschließlich als Evangelium vom kommenden Reich zu verstehen ist, kann man dann überhaupt noch von einer Bedeutung des Evangeliums für das politische Handeln sprechen? Ist der Weg dazu bei dieser Anschauung nicht völlig verbaut? Das wird immer wieder zu Unrecht vermutet.

Ausschlaggebend muß die Erkenntnis bleiben, daß Gott mit Christus etwas Neues in dieser Welt begonnen hat. Damit hat er aber die alte Welt nicht auf einen Schlag beseitigt, sondern er erhält auch sie am Leben, und zwar nicht nur durch die Gesetze, nach denen er sie auch schon vor Christus geschaffen hat und erhält, sondern auch durch das Evangelium. Man muß also sagen: gerade das Evangelium von der kommenden neuen Welt hält paradoxerweise auch diese alte Welt noch am Leben, ist ein Faktor zu ihrer Gesundung.

Das geschieht einmal dadurch, daß allein das Evangelium uns Gott, den Geber des Gesetzes, wirklich offenbar macht: durch Jesus Christus haben wir Zugang zu seiner Vaterliebe, und von da aus lernen wir nun auch das Gesetz recht verstehen. Würden Barth und seine Freunde mit der christologischen Begründung des Rechtes nur dies meinen, so wären viele Theologen in Deutschland bald zu einem Konsensus zu gewinnen. Wenn wir davon reden, daß Christus uns den Zugang zum Vater und damit auch zu einem rechten Verständnis des Gesetzes öffnet, das Gott jedem ins Herz geschrieben hat, so fallen damit Gesetz und Evangelium ja noch keineswegs ineinander. Wohl aber können wir auf diese Weise vor einem falschen „gesetzlichen" Verständnis des Gesetzes geschützt werden — einem Verständnis nämlich, durch das wir den stets lebendigen Willen Gottes in tote Formeln zu fangen versuchen. Solche Formeln verkehren

den Sinn des Gesetzes schnell in sein Gegenteil: sie ersticken das Leben unserer Mitmenschen, statt es zu erhalten und zu fördern, wie es dem Liebeswillen Gottes entspricht. Eine solche Unterscheidung und Zusammenschau von Evangelium und Gesetz kann bis in die einzelnen Staatsgesetze hinein wichtige Folgen haben.

Wo wir durch Christus Zugang zum Vater haben, werden wir auch in unüberhörbarer Weise an unsere Verantwortung vor Gott erinnert. Ohne solche Erinnerung ist der Mensch ja immer wieder in Versuchung, die Stimme des in sein Herz geschriebenen Gesetzes (des Gewissens) in sich zum Schweigen zu bringen. Welche verhängnisvollen Folgen das in der Politik haben kann, bedarf keiner näheren Ausführung.

Ebenso wird durch die Verkündigung des Evangeliums vom kommenden Reich dem Staat „die Vorläufigkeit und Hinfälligkeit alles Irdischen klar gemacht" — aber ist das wirklich so wenig, wie Gollwitzer zu meinen scheint? (S. 29 f.) Ist es nicht in Wahrheit das Beste, was einem Politiker hier passieren kann? Hier wird ihm doch klar gemacht, daß Gott von ihm gar nicht verlangt, daß er für die Ewigkeit Reiche bauen soll! Welch eine Last wird da von ihm genommen! Nun wird er nicht verzweifeln über dem, was er doch tatsächlich immer wieder zusammenbrechen sieht. Er wird auch nicht in Vermessenheit irgendein irdisches Reich als ein ewiges proklamieren. Vor diesem Wahn kann ihn nur das Evangelium retten, indem es ihm deutlich macht, daß hier eben zwei Reiche oder Regimentsweisen Gottes klar voneinander unterschieden werden müssen. Warum suchen wir in so merkwürdiger Eile nach angeblich positiveren Bedeutungen des Evangeliums für die politische Welt? Ist die Heilung, die das Evangelium hier in Gang bringt, wirklich so gering zu veranschlagen?

Mit dieser Heilung hängt das Wort der Vergebung unlöslich zusammen, dessen der Mensch in seiner politischen Tätigkeit sicher nicht weniger als anderswo bedarf. Sollte es wirklich nur von geringer Bedeutung sein, wenn ein Politiker von solcher Vergebung weiß, die ihm durch das Evangelium zugesprochen wird? — In diesem Zusammenhang müßte dann auch noch einmal von der Aktivierung des Liebeswillens der Christen in der Politik und von dem gemeinsamen Handeln von Christen in politischen Fragen auch über die Grenzen politischer Parteien und weltpolitischer Blockbildungen hinweg geredet werden. Aber wir können das hier nicht im einzelnen ausführen.

Zunächst kommt es hier ja nur auf den Grundgedanken an: daß nämlich das Evangelium in die Welt nur auf seine besondere Weise wirken kann und wirkt; das heißt also als das Evangelium von der rechtfertigenden und befreienden Gnade Gottes, durch die wir in die Lage versetzt werden, der Welt in echter Sachlichkeit und Weltlichkeit zu dienen; und das heißt auch als das Evangelium von der verborgenen Königsherrschaft Christi, durch das zugleich das Ende der alten Welt herbeigeführt und diese alte Welt doch auch am Leben erhalten wird, solange es Gott gefällt. Weil die Welt ja „mit dem Evangelium weder regiert werden kann noch soll", werden wir mehr als diese verborgene, indirekte Wirkung auf die Geschäfte dieser vergehenden Welt nicht erwarten dürfen: jedes Mehr wäre hier in Wahrheit ein Weniger, eine Minderung des eigentlichen, besonderen Charakters des Evangeliums. Nach dieser Seite sind die Gefahren nicht geringer als nach der andern, wo immer wieder das Evangelium vom kommenden Reich (und damit auch Luthers Lehre von den zwei Reichen) so mißverstanden wird, als bezöge sich dies nur auf die ewige Seligkeit der einzelnen Menschen vor Gott. Nein, das Evangelium hat, indem es uns diese ewige Seligkeit zuspricht, auch starke Wirkungen auf unser irdisches Zusammenleben. Es lädt uns keineswegs dazu ein, die vergehende Welt resigniert sich selbst zu überlassen, sondern es lädt uns ein, das in dieser alten Welt geltende Gesetz nun wirklich recht anzuwenden. Seine

heilende Wirkung kommt in dieser Richtung freilich nur dann zur Geltung, wenn das Gegenüber der beiden Reiche in der Verkündigung gewahrt bleibt — denn gerade auf der Nötigung zu dieser Unterscheidung beruht ja die Heilung! Gerade darin besteht sie! Ob nicht das auch Luthers Meinung war, als er von den beiden Reichen sagte: „Keins ist ohne das andre genug in der Welt"? Wolfgang Schweitzer

Anmerkungen: [1]) Helmut Gollwitzer, Die christliche Gemeinde in der politischen Welt. J. C. B. Mohr, Tübingen 1954, 62 S., 5,40 DM. (Die im Text in Klammern angeführten Seitenzahlen beziehen sich auf diese Schrift.) — [2]) Vergl. meine Auseinandersetzung mit Hermann Diem und Karl Barth in „Die Neue Furche" 1953, S. 86 ff. — [3]) In: Evangelische Theologie, München 1950/51, S. 191. — [4]) Vergl. W. Schweitzer, Die öffentliche Verantwortung der Christen im Lichte des Kirchenkampfes 1933—1945, in: Wir sind gefordert, Fragen christlicher Verantwortung, Friedewalder Beiträge zur sozialen Frage, H. 5, Berlin 1954, S. 149 ff. — [5]) Vergl. vor allem: Rechtfertigung und Recht, 1938; dazu Gollwitzer S. 38. — [6]) Dies ist das Thema der Schrift: Christengemeinde und Bürgergemeinde, 1946. — [7]) So erstmals in: Evangelium und Gesetz, 1935, S. 11. — [8]) Vergl. das ausführliche Referat bei A. de Quervain, Kirche, Volk, Staat, 1945, S. 219 ff. — [9]) Auf diese Verwandtschaft habe ich 1952 hingewiesen („Grenzen evangelischer politischer Ethik" in: Evang. Theologie, Sept. 1952, S. 142); Gollwitzer sucht Karl Barth S. 56 gegen diesen Vorwurf dadurch zu schützen, daß er die Lehre von der Herrschaft Christi über den politischen Bereich als neutestamentlich gesichert bezeichnet. — [10]) Vergl. H. D. Wendland, Die Weltherrschaft Christi und die zwei Reiche, in: Kosmos und Ekklesia, Stauda, Kassel 1953, S. 23 ff, und W. Schweitzer, Die Herrschaft Christi und der Staat im Neuen Testament, Kaiser, München 1949. — [11]) Wendland a. a. O. S. 28. — [12]) Vergl. das von Gollwitzer S. 27 zitierte Wort von H. Iwand. — [13]) Ähnlich wie die emphatische Ablehnung des Naturrechts auf dessen christologische Sanktionierung hinausläuft, wird bei Gollwitzer auch das wirkungslos, was er P. Althaus vorwirft. Diesen tadelt Gollwitzer dafür, daß ihn die Zerreißung des Zusammenhangs zwischen Gesetz und Evangelium 1935 dazu verführte, den nationalen Kampf als lebensnotwendig zu rühmen — unmittelbar vorher aber sagt Gollwitzer, daß für den Christen „auch sein Gewaltanwenden, sein Mitspielen im politischen Machtkampf, sein Propagieren, Polemisieren und Plädieren mit all der hier nötigen Klugheit, Härte und Nachdrücklichkeit vom Hören des Evangeliums geprägt sein" müsse (S. 40 f). Ist es wirklich eine bessere Lösung, wenn man nun sogar unterstellt, daß das Evangelium dies alles *prägen* müsse? Ist da nicht doch der von Gollwitzer verworfene Begriff der Spannung zwischen Gottes Forderungen für das Zusammenleben der Menschen in dieser Welt und seiner die kommende Welt heraufführenden, uns alles schenkenden Gnade des Evangeliums vorzuziehen?

STIMMEN VON DRAUSSEN

Kommt die Predigt an?

Unter der Überschrift „Predigen — Hokuspokus oder das Evangelium?" beschäftigt sich die in Chicago erscheinende Wochenschrift *„Christian Century"* in einem Leitartikel mit der gegenwärtigen Situation der Predigt in den amerikanischen Kirchen:

„Die Vollversammlung von Evanston war ein Tummelplatz für Administratoren, Organisatoren, Komitee-Mitglieder, Akademiker und Liturgiefachleute. Aber nachdem sie alle ihr möglichstes getan hatten, war es offenkundiger als je zuvor, daß der Gemeindepfarrer auf seiner Kanzel immer noch das wichtigste Element in der Strategie des Protestantismus ist. Das kann man nicht oft genug und nicht kräftig genug betonen, denn seit einiger Zeit schon wird die Bedeutung der Predigt von vielen verkannt . . ."

Nachdem es die verschiedensten neuartigen Methoden aufgezählt hat, deren man sich neben der Predigt bedient, um das Evangelium auszurichten, fährt „Christian Century" fort: „Das alles hat seinen guten Grund. Das Wort, von dem die ganze Kirche zeugt, ist nicht bloß ein Gedanke, der sich an den Verstand wendet. Gott selber wendet sich darin an jeden von uns als ganzen Menschen. Wenn neben der rationalen Predigt andere Methoden die Wirkung des Worts so ausbreiten können, daß es unsere Hände und Füße erreicht und alle die irrationalen Sehnsüchte und Säfte jenes Geheimnisses, des Selbst —, dann sollten wir unter allen Umständen solche Methoden benutzen. Wenn Liturgien helfen, dann wollen wir gerne jedem Gebet eine Melodie unterlegen. Wenn Kostüme etwas dazu beitragen, dann sind wir auch bereit, unsere Talare mit Spitzen zu besetzen. Wenn Tanzen irgendwie weiterhilft, dann wollen wir gerne tanzen wie die Derwische. General Booth sagte einst zu dem steifen jungen Kipling, der sich über sein rauhes Singen entsetzte: ‚Wenn ich eine einzige Seele gewinnen könnte, indem ich auf den Händen laufe und mit den Füßen Tamburin schlage, ich würde es tun!' So sagen wir alle.

Man hat auch gute Gründe dafür, die Wichtigkeit des Predigers geringer einzuschätzen und dementsprechend die Bedeutung der Laien hervorzuheben . . . Die Gemeinden sind leicht geneigt zu meinen, das Zeugnis müsse immer in Worten geschehen und es komme lediglich darauf an, daß lange und laut genug geredet wird; der Laie habe seinem Zeugnisauftrag genügt, so gut er es könne, wenn er dazu beigetragen habe, daß ein guter Prediger angestellt und ein Missionar ausgesendet wurde. Wenn die Geringschätzung des Predigers irgendwie zum Verständnis dessen helfen kann, daß das Leben des Gemeindeglieds das entscheidende Zeugnis ist und daß dieses Zeugnis die beste Predigt der Welt wirksam oder völlig wirkungslos machen kann, dann soll er unter allen Umständen geringgeschätzt werden.

Dennoch glauben wir, daß es eine Grenze gibt, und daß Evanston uns diese Grenze gezeigt hat. Es sind nun acht Monate seit der Vollversammlung des Ökumenischen Rates vergangen, und es ist an der Zeit, daß man zu einigen endgültigen Folgerungen gelangt. Das ‚Fest des Glaubens', jene gewaltige Anstrengung, alle fünf Sinne mit der Botschaft zu berennen, bleibt unvergessen. Aber was davon im Gedächtnis bleibt, ist immer noch die Farbe und die Masse. Man erinnert sich an Trompeter, an Pylonen, an Prozessionen, an einen Bilderbuchmond, an Aufzüge und Tänze, deren Wirkung vom Packenden bis zum Unverständlichen variierte. Aber die Haupteindrücke bleiben die Kostüme und die Teilnehmer. Inhaltlich blieb etwas zurück von der kurzen, ernsten, dringlichen Predigt, die Dr. Visser't Hooft ganz am Anfang hielt.

Im weiteren Verlauf der Konferenz machte dann der Flüchtlingsausschuß große Anstrengungen, um seinen Tätigkeitsbericht ohne die üblichen Ansprachen, Vorträge und Referate zu erstatten; Aufzüge, Musik, Tanz und Laienspiel sollten es schaffen. Aber bevor die Zuhörerschaft die brütende Hitze der Halle hinter sich lassen konnte, traten noch vier Redner auf mit statistischen Berichten und Aufrufen stark predigtartigen Charakters, wodurch sich der Versuch einer reinen Darstellung als Fehlschlag erwiesen hatte.

Wer von allen den Delegierten, Sekretären und Sachverständigen, die von dem hohen Podium in die schlechte Akustik der McGaw-Halle hinunterriefen, kam denn wirklich an? Wer fand wirklich Widerhall, wer erreichte es, daß echte Antworten aus der Menge der Zuhörer kamen? Charles Malik erreichte es und D. T. Niles, Lesslie Newbigin, Benjamin Mays und Bischof Berggrav. Andere auch, aber jener erinnern wir uns. Und sie predig-

ten. Malik bezwingend, Niles ganz locker, Newbigin leidenschaftlich, Mays machtvoll, Berggrav menschlich. Aber alle *predigten*. Sie hielten keine Vorträge oder Referate, d. h. sie trugen ihre Gedanken nicht in systematischer Ordnung und in ‚interessanter' Form vor. Sie *predigten:* sie stellten sich unmittelbar neben jeden einzelnen, der da war, und sie ließen ihren Herzschlag spüren in jedem Wort. Und sie kamen an.

Man sollte annehmen, daß eine Zeit, die stolz darauf ist, entdeckt zu haben, was die personale Begegnung für das Erfassen und Übermitteln der Wahrheit bedeutet, auch die Bedeutung der Predigt klarer erkennt. Denn rechtes Predigen war immer personale Begegnung. In seiner höchsten Form führt es zu einer Begegnung, wie sie ernster, tiefdringender, offenbarender keinem, der an ihr teil hat, in der privaten Sphäre jemals möglich wäre. In allen privaten Begegnungen wird eine gewisse persönliche Zurückhaltung gewahrt. Aber als Predigthörer fühlt man sich in der Gemeinschaft geborgen, die Schranken fallen und die Männer und Frauen in den Kirchenbänken sind exponiert, verwundbar. Der Mann auf der Kanzel sollte darum so sorgsam wie möglich diese Chance nutzen, die darin liegt, daß er in der öffentlichen Verkündigung eher er selbst sein darf, als ihm das Konvention oder Kameradschaft im privaten Gespräch erlauben. Er sollte aufs höchste bereit sein, während dieser kurzen Minuten der besonderen Aufgeschlossenheit zu empfangen und zu geben.

Selten sind Christen einander so aufgeschlossen, so im Innersten bereit, zu empfangen und auszuteilen, was sie einander zu geben haben, wie in der Begegnung, welche die Predigt schafft. Die Leute in den Bänken wissen das, selbst wenn es allzu viele Pfarrer und Seminare nicht wissen. Zu Hunderttausenden strömen sie in die Harringay-Arena. Und auch im kleinsten Städtchen werden Pfarrer, welche diese Intimität ihres am stärksten öffentlichen Dienstes richtig einzuschätzen wissen, nicht allein gelassen. Die Hörer haben ein Gefühl für die Möglichkeiten und Verantwortlichkeiten des Predigens. Die Leute wissen, wo man das empfangen können sollte, was gegeben ist. Aber wissen es die Prediger?"

Der Leitartikel beantwortet diese Frage für Amerika in aller Kürze negativ und fährt dann fort: „Noch gar nicht lange ist das Theologiestudium so voller Möglichkeiten und so aufregend wie in den letzten zwei oder drei Jahrzehnten. Schlachten wurden geschlagen, und theologische Riesen sanken zu Boden. Es gab eine Erneuerung der Theologie, eine Renaissance, eine neue Reformation. Die Studenten hatten Gelegenheit, das mitzuerleben; sie durften dabei sein und daran teilnehmen, wie ein neuer Grund gesucht und gefunden wurde für unser Denken über das, was wir glauben. Aber wie steht es mit aller dieser Einsicht und Weisheit bei allzu vielen, wenn sie dann auf die Kanzel steigen? Alles das, was so viel Licht und echte Begeisterung bringen könnte, versinkt manchmal schon im ersten Jahr des Pfarramts in die Tiefe, ohne auch nur eine kleine Welle zurückzulassen . . .

Die theologische Erneuerung, von der wir reden, kommt nicht an. Sie spielt sich noch viel zu ausschließlich auf der höchsten Ebene ab. Die Prediger, die sie allein übermitteln könnten, geben sie nicht an die Leute weiter, die genau auf das warten, was diese Prediger gelernt haben. Sie können nicht predigen, was sie von den heutigen Propheten empfingen. Also greifen sie zurück auf die Tricks, die bei anderen ‚gewirkt' haben. An diesem entscheidenden Punkt versagen die Seminare. Ihre erste Pflicht, ihre schönste Möglichkeit ist es, Prediger heranzubilden. Sie bilden diese auf die mannigfaltigste Weise mit viel Einfühlungsvermögen aus. Aber zu wenig von dem, was auf sie übergeht, kommt in der Predigt von heute auch zur Wirkung. Das ist nicht der Fehler der Professoren. Sie haben ihre systematische, gelehrte Arbeit zu tun und sie weiterzugeben. Angesichts der Fülle dessen, was sie zu lehren haben, und der kurzen Zeit, die dafür zur Verfügung steht, *müssen* sie die Kurzschrift der Fachausdrücke benutzen."

Als eine mögliche Lösung schlägt „Christian Century" vor, an den Theologischen Seminaren (die den theologischen Fakultäten in Europa entsprechen, aber nirgends vom Staat getragen werden) einen weiteren Lehrstuhl einzurichten, der die Brücke zwischen Hörsaal und Kanzel zu schlagen hätte. Der Artikel schließt: „Selbst wenn die Seminare dabei völlig durcheinander geraten würden — sie müssen das Problem lösen, wie das rettende Evangelium unserer Generation übermittelt werden kann. Gegenwärtig ist eine Untersuchung über die theologische Ausbildung im Gang. Wir hoffen, daß dieses Problem unter den Fragen, die sie zu klären hat, an erster Stelle steht, und daß die Studienkommission einen gangbaren Weg finden wird. Denn in den meisten unserer Seminare stehen wir im Augenblick ‚zwischen den Zeiten'. Eine Generation der theologischen Virtuosen geht in den Ruhestand, und ganz

neue Fakultäten bilden sich aus solchen, welche die neuen Impulse ausbauen und weiterführen. Wenn unter ihnen einige sind, ganz gleich, welches Fach sie vertreten, die von ihrem Katheder aus die Kanzel im Blickfeld haben, dann wird es für uns alle ein Gewinn sein."

Jalta — Wie der Friede verlorenging

Die amerikanische Wochenschrift *„Time"* (28. März 1955) beschäftigt sich an Hand der vom amerikanischen Außenministerium veröffentlichten Dokumente von Jalta vor allem mit der Rolle des amerikanischen Präsidenten bei dieser Konferenz:

„Im Jahr des totalen Sieges im größten aller Kriege schloß Winston Churchill ein Geheimtelegramm an Franklin Roosevelt mit dem prophetischen Satz: ‚Ich denke, daß das Ende dieses Krieges sich als noch enttäuschender erweisen wird als das des letzten.' So war es. Warum und wie der Friede verlorenging, bevor noch der Krieg gewonnen war, wird aus den Jalta-Dokumenten des US-State-Departments offenbar, die zehn Jahre nach der Konferenz veröffentlicht wurden.

Viele der Kommentare über die Jalta-Dokumente, die in den letzten Wochen erschienen, stellen fest, daß sie ‚nichts Neues' enthielten, mit anderen Worten: nicht sehr viel Material für Schlagzeilen-Schreiber. In den Memoiren von Churchill, Stettinius, Byrnes, Leahy — und katastrophalen Geschehnissen in Europa und Asien — hatten sich schon lange die Umrisse der Entscheidung von Jalta deutlich abgezeichnet. Auch irgendwelche sensationellen Waffen für das Arsenal derer, die an die Infallibilität Roosevelts glauben, oder jener anderen, die meinen, daß er in Jalta durch eine kommunistische Kabale unter seinen eigenen Mitarbeitern irre geführt worden sei, kamen nicht zum Vorschein.

Die Wahrheit scheint noch trauriger zu sein. Besser, als irgend ein Memoirenschreiber oder als die tatsächlichen politischen Ereignisse seither das konnten, entschleiern die jetzt veröffentlichten amtlichen Dokumente den ‚Geist von Jalta', der sich schon vor Jalta zeigte und der noch nicht tot ist. Das Kennzeichen dieses Geistes ist es, daß er sich stur weigert, die politischen Realitäten ernst zu nehmen. Von der ersten bis zur letzten Seite fehlt in den Jalta-Dokumenten nahezu völlig die Einsicht, daß allein die Gerechtigkeit die Macht dauernd einschränken kann und daß sie die einzige Grundlage der Ordnung ist. Auf amerikanischer Seite gab man sich in den schicksalsvollen Tagen der Konferenz auf der Krim vagen Träumen hin, aber von einem Streben nach Gerechtigkeit inmitten der harten Verwicklungen der Welt, wie sie ist, war fast nichts zu spüren.

Die Dokumentation, wie sie jetzt vorliegt, ist vollständig und zusammenhängend genug, um zu zeigen, was am Konferenztisch nicht gesagt und nicht versucht wurde. Die Amerikaner waren nicht durch kommunistische Hartnäckigkeit bedrängt. Sie standen nicht unter dem Druck der Auswirkungen kommunistischer militärischer Erfolge; sie waren nicht durch teuflische kommunistische Listen irregeführt. Sie trugen ihre Niederlage in ihren eigenen Köpfen. Sie banden sich selbst die Hände. Sie ergaben sich und den Frieden an Stalin.

Der Geist von Jalta, der aus diesen Dokumenten spricht, reicht in seinen Wurzeln mindestens in die Mitte der dreißiger Jahre zurück, als die Vereinigten Staaten und Großbritannien sich weigerten, jene Art praktischer Politik zu treiben, die von klaren Erwägungen der Weltordnung ausgegangen wäre und die Hitler eingeschränkt oder ausgelöscht hätte. So zogen sie sich selbst den ‚unnötigen Krieg' zu, wie ihn Churchill später genannt hat. Nachdem sie in diesen Strudel gerissen waren, nahmen die Amerikaner und Briten das Schlagwort ihres Gegners vom ‚totalen' Krieg auf. Er wurde so total, daß die Zukunft nach Kriegsende unendlich fern schien. Wenn die Kriegsziele auch schwierig zu formulieren waren, die Formel für das Ende des Krieges war klar: totale oder bedingungslose Kapitulation. Auch die Allianzen und Bündnisse sollten in ihrem Ausmaß total sein und in ewiger Liebe fortdauern.

Aber alle Kriege, so total sie auch sein mögen, müssen aufhören, und im Februar 1945, als die Männer von Jalta zusammenkamen, war die militärische Situation so nahe an den Sieg gerückt, daß die Zukunft nicht länger beiseite geschoben werden konnte. Nach den Telegrammen zu schließen, die vor der Konferenz während sechs bis sieben Monaten gewechselt wurden, scheint Franklin Roosevelt ein außerordentlich starkes Gefühl für die Dringlichkeit dieser Zusammenkunft gehabt zu haben, obwohl er niemals eine klare Vorstellung davon äußerte, was auf der Tagesordnung stehen sollte. Zur Vorbereitung auf die Konferenz

sandten die wahrhaft pharaonischen Scharen von Spezialisten, die in der amerikanischen Bürokratie arbeiteten, zur Spitze der Pyramide Memoranda herauf, die Tatsachen und Empfehlungen für die verschiedensten Punkte der politischen Linie enthielten. Diese Memoranda wurden in Jalta sehr wenig benutzt. Welcher Art war die Nachkriegswelt, die Roosevelt in einer Woche zustandebringen wollte? Die Dokumente zeigen eine erschütternde Armut an Vorschlägen. Einige Pläne und Ziele Roosevelts, die in Jalta zur Sprache kamen, sind die folgenden:

1. Eine Organisation der Vereinten Nationen muß eingerichtet werden, um den Frieden aufrecht zu erhalten. Bei der Diskussion über die Verfassung der Vereinten Nationen im einzelnen legten Roosevelt und Stalin in Jalta den Nachdruck auf die Bedeutung der Großmächte und überließen es dem ‚Imperialisten' Churchill, die Rechte der kleinen Nationen manchmal warmherzig, manchmal zynisch zu verteidigen. Russische Einsprüche gegen die Teile des von den Amerikanern ausgearbeiteten Verfassungsentwurfs, die den Wahlvorgang betrafen, gaben einen Vorgeschmack von dem späteren anarchischen Kurs der kommunistischen UN-Taktik. Aber alle Auseinandersetzungen über die Verfassung führten zurück zu dem vertrauten Tor: zur Notwendigkeit einer totalen Zusammenarbeit und Einigung der Großen Drei.

2. Eine Lösung der polnischen Frage muß gefunden werden — nicht weil die Grundsätze, deretwegen die westlichen Mächte in den Krieg eintraten, durch einen kommunistischen Sklavenstaat in Polen verletzt würden, sondern weil die Frage Roosevelt in der Innenpolitik bedrängte. Er kämpfte nicht um Gerechtigkeit für Polen, er spielte in keinem Stadium der Verhandlungen über Polen den ungeheuren Trumpf aus, den ihm Rußlands wirtschaftliche Not oder die geplante amerikanisch-britische Kontrolle Westdeutschlands in die Hand gaben. Er bat lediglich Stalin, als ein Politiker den anderen, ihn nicht bei den polnischen Wählern in den USA zu diskreditieren.

3. Die Zukunft Deutschlands stand im Mittelpunkt jedes Vorschlags, der irgendeinen Teil des Nachkriegseuropas betraf. Doch Roosevelt war nicht auf eine ernsthafte Diskussion des Friedens mit Deutschland vorbereitet. Bei der Quebec-Konferenz im September 1944 war er auf den Morgenthau-Plan für ein ‚pastoralisiertes' Deutschland eingegangen. In Jalta rückte er davon ab und begünstigte die Zerschneidung Deutschlands in ‚fünf oder sieben Teile'. Aber er hatte den Staatssekretär (Außenminister) Cordell Hull wenige Monate vorher angewiesen, daß keine Pläne für Deutschland gemacht werden sollten, bis ‚wir in Deutschland einmarschieren — und wir sind noch nicht dort'.

4. Was den Fernen Osten betrifft, so hatte Roosevelt das Versprechen von 1943, das Stalin zunächst ohne einen Preis zu fordern gegeben hatte, daß Rußland bald nach dem Ende des Krieges gegen Deutschland in den Krieg gegen Japan eintreten würde. Die Frage, welcher Preis dafür an Rußland zu zahlen wäre, wurde erst in späteren Verhandlungen aufgeworfen, zum Teil auf Stalins Initiative, zum Teil von Roosevelt angeregt. In Jalta wurde nicht um Stalins Preis gefeilscht; alles was er wollte, bekam er ohne Diskussion. Offensichtlich begrüßte Roosevelt die Ausdehnung der russischen Macht im westlichen Pazifik. Hinter Churchills Rücken bot Roosevelt Stalin die Beteiligung an einer Treuhänderschaft über Korea an, von der Roosevelt Großbritannien auszuschließen vorschlug. Aber Stalin gefiel dieser Köder nicht. Hinter Tschiang Kai-scheks Rücken gab Roosevelt Stalin seine Meinung über Chinas inneren Kampf: ‚Der Fehler lag mehr bei der Kuomintang ... als bei den sogenannten Kommunisten.' Stalin brauchte nichts weiter zu sagen. Wenn das Roosevelts Meinung war, dann konnte der Weltkommunismus wissen, wie die Vereinigten Staaten sich dazu stellen würden, wenn die rote Achse Tschiang Kai-schek mit Hilfe der Konzessionen in der Mandschurei zu vernichten begann, die Roosevelt in Jalta machte — ebenfalls hinter Tschiang Kai-scheks Rücken.

Amerikanische Verteidiger der Konferenz von Jalta haben immer wieder gesagt, die Fehler der Konferenz seien lediglich in der Rückschau zu erkennen; die Umstände von 1945, ganz besonders die tapfere und loyale Beteiligung der Russen am Kriege, hätten die Meinung gerechtfertigt, daß Rußland, Großbritannien und die USA in der Nachkriegszeit zusammenarbeiten könnten. Die jetzt veröffentlichten Dokumente widerlegen diese Behauptung. Zumindest Stalin hielt seinen Kopf über der Welle der Kameradschaft. Er umschrieb seine nationalen Ziele und die seiner Partei; er studierte die Reaktion darauf sorgfältig, er verteidigte sie mit klaren (wenn auch unehrlichen) Argumenten, und

er erreichte sie. Einige seiner Ziele scheinen sehr begrenzt, verglichen mit den großartigen Ideen einer Reorganisation der Welt, die man in Washington hegte; Stalin kämpfte um eine Flußgrenze in Polen gegen eine andere mit der pedantischen Hartnäckigkeit eines Diplomaten des 17. Jahrhunderts, der sich über eine zweitrangige Festung ereifert. Aber aus diesen kleinen, gar nicht ansehnlichen Stücken der Realität wurde die tatsächliche Nachkriegswelt gebaut.

Roosevelt seinerseits handelte und sprach in Jalta auch nicht wie ein Mann, der ganz und gar an die zukünftige Zusammenarbeit der Großen Drei glaubte. Er und Churchill sprachen nicht mit ihren normalen Stimmen mit Stalin; sie stiegen immer wieder herab auf die Ebene des Zynismus, auf der, wie sie wußten, Stalin moralisch zu Hause war.

Weit entfernt davon, ihrem russischen Kriegskameraden ganz zu trauen, trauten Churchill und Roosevelt nicht einmal einander. Roosevelt und viele aus seinem Gefolge glaubten, daß in der Tat nach dem Krieg ein Kampf entbrennen würde. Sie sahen im kommunistischen Rußland und im imperialistischen Großbritannien die beiden Gegner. Roosevelt sah seine eigene Funktion darin, das Gleichgewicht zwischen beiden herzustellen, indem er die ‚Grand Alliance' durch seine eigene geschickte Maklerschaft intakt zu halten suchte. Angesichts dessen, was Roosevelt und seine Berater taten, hatte Churchill sich halb zu verstecken. Hätte er den Russen zu stark widersprochen, wäre Roosevelt auf ihre Seite übergegangen. ... Admiral William D. Leahy, der Stabschef des Präsidenten, der an der Konferenz teilnahm, stellte fest, daß Roosevelt in Jalta ‚große Geschicklichkeit zeigte und daß seine Persönlichkeit die Diskussion beherrschte. Da er der Vorsitzende der Konferenz war und die meisten Meinungsverschiedenheiten zwischen Stalin und Churchill bestanden, spielte er die Rolle des Schiedsrichters.'

Die Dokumente nötigen uns zu dem Schluß, daß weder die Engländer noch die Amerikaner in der Tiefe ihres Herzens glaubten, was sie einander immer wieder erzählten: daß die Nachkriegswelt auf einem Fels der Einigkeit mit Rußland aufgebaut werden könnte. Sie wußten, daß Demokratie und Kommunismus sich nicht miteinander vereinigen ließen, aber sie konnten keine andere Voraussetzung finden, von der aus man der Nachkriegsperiode begegnen konnte. Die kommunistische Propaganda, die damals in Großbritannien und in den Vereinigten Staaten sehr stark war, trug das Ihre zu dem Mythus bei, den alle außer den kommunistischen Führern halb glaubten. Aber der Hauptschaden, für den Jalta verantwortlich ist, war nicht durch die Kommunisten verursacht, er begann mit der Ehe zwischen politischen Träumereien und politischem Zynismus, mit der Vorstellung, daß die Welt das ist, was die Mächtigen wünschen, daß sie sei."

Nach einigen interessanten Auszügen aus den zwischen Roosevelt und Churchill gewechselten Telegrammen, die dann zu dem Unternehmen „Argenaute", nämlich der Konferenz von Jalta, führten, wird die Konsequenz der unklaren Haltung Roosevelts im Blick auf seinen „Nachkriegstraum", die Vereinten Nationen, beschrieben: „Welche Stimme sollte den kleinen Nationen der Welt eingeräumt werden? Premierminister Churchill paraphrasierte Shakespeare in genialer Form: ‚Der Adler sollte den kleinen Vögeln erlauben zu singen und sich nicht darum kümmern, wovon sie singen.' Marschall Stalin war nicht an Sprichwörtern interessiert noch am Gezwitscher kleiner Vögel. ‚Marschall Stalin', so heißt es in den Protokollen, ‚machte es bei einer Reihe von Gelegenheiten ganz klar, daß er der Überzeugung sei, die drei großen Mächte, die die Last des Krieges getragen und die kleinen Mächte befreit haben, sollten das einstimmige, unangetastete Recht haben, den Frieden der Welt zu erhalten.'

In dieser Formulierung stimmten ihm alle drei Mächte zu. Aber die Meinungsverschiedenheit entstand darüber, ob irgendeiner der Großen Drei in der Lage sein sollte, eine ihm unerwünschte Diskussion innerhalb der Vereinten Nationen zu verbieten oder auch nur die Handlungsfreiheit der Vereinten Nationen zu blockieren. Churchill war der Meinung, daß die kleinen Mächte einige, wenn auch begrenzte Rechte erhalten sollten. ‚Letzten Endes', sagt der Bericht in der Zusammenfassung der Äußerungen Churchills, ‚ruht der Weltfriede auf der Freundschaft und der Zusammenarbeit der drei Regierungen, aber ... sie würden eine Ungerechtigkeit begehen, wenn den kleinen Ländern nicht die Möglichkeit zur freien Meinungsäußerung ... eingeräumt würde.' Wenn z. B. China die Rückgabe von Hongkong fordern sollte, so könne das dann eingehend diskutiert werden. Darauf sagte Marschall Stalin: ‚Nehmen Sie doch an, daß Ägypten die Frage einer Rückgabe des Suezkanals stellen würde'. ‚Der Premierminister antwortete, er

hoffe, daß Marschall Stalin ihn sein Beispiel im Blick auf Hongkong zu Ende führen lassen werde ... Unter Paragraph 3 (der Vetoformel) würde Großbritannien faktisch das Recht haben, durch sein Veto jeden Beschluß aufzuheben ... Großbritannien würde also z. B. nicht verpflichtet sein, Hongkong zurückzugeben, wenn es nicht selber der Überzeugung sei, daß es getan werden müsse ...' Auf diese Weise schmiedeten die Großen Drei die Vetoformel, die es möglich machen sollte, die Vereinten Nationen zu schaffen, wobei sie es aber zugleich unmöglich machte, den einzigen Ländern, die überhaupt in der Lage waren, einen Weltkrieg zu führen, irgendwelche Beschränkungen aufzuerlegen.

Mit einer Plumpheit, die einen drittklassigen Gewerkschaftsunterhändler zum Gähnen bringen würde, schraubte der sonst geschickte sowjetische Außenminister Molotow seine alte Forderung von Dumbarton Oaks, daß alle 16 Sowjetrepubliken Mitglieder der Vereinten Nationen sein sollten, herunter. ‚Rußland wäre zufrieden', sagte er, ‚mit der Zulassung von drei oder zwei von ihnen'. Freundlich gesonnen erklärten sich die westlichen Mächte bereit, zwei rote Vögel, Weißrußland und die Ukraine, in das Nest aufzunehmen. Am selben Abend, an dem die Adler ihre freie Aussprache über die kleinen Vögel hatten, noch bevor der Entwurf für die UN angenommen war, begann die Desillusionierung. ‚Eden, Harriman, Bohlen und ich blieben zurück, um das Gespräch noch einmal zu diskutieren', berichtet Staatssekretär Stettinius. ‚Wir stimmten darin überein, daß die Tendenz im Augenblick mehr in Richtung auf eine Dreimächte-Allianz als auf irgendetwas anderes ging. Kein Fortschritt war bisher in der Bildung einer Weltorganisation erreicht, die auf die souveränen Rechte aller Nationen basiert wäre. ...'"

Über die Behandlung der Deutschlandfrage schreibt „Time": „Nachdem die Russen nicht ganz Deutschland für sich selbst einnehmen konnten (daß sie das nicht konnten, wußten sie), wollten sie ein Machtvakuum an der Stelle, wo Deutschland früher gewesen war. Stalin gebrauchte in Jalta nicht viele Worte, um diesen Wunsch deutlich zu machen. Er hatte das gar nicht nötig. Selbst in den düsteren Tagen von 1941 hatte Anthony Eden das Deutschland beschrieben, das für ein geordnetes Europa nötig war: ‚Es gehört nicht zu unseren Zielen, den wirtschaftlichen Zusammenbruch Deutschlands herbeizuführen. Ich sage das nicht aus irgendeiner Liebe zu Deutschland, sondern weil ein hungerndes und bankerottes Deutschland in der Mitte Europas uns alle vergiften würde, die wir seine Nachbarn sind. Das ist keine Frage des Gefühls; das ist eine Frage des gesunden Menschenverstandes.' Aber in Jalta gab Eden zu, daß ‚noch keine britischen Kabinettsbesprechungen' über das Nachkriegsdeutschland gehalten worden waren.

Das State Department der Vereinigten Staaten unterstützte einen Plan, der mit Edens Anschauung übereinstimmte. Gegen die Meinung des State Departments wendeten sich der Finanzminister Henry Morgenthau und seine rechte Hand, Harry D. White, der später als Mitglied eines kommunistischen Spionagerings entlarvt wurde. Sie wollten Deutschland wirtschaftlich zerschlagen und in ein Land, ‚das hauptsächlich landwirtschaftlich genutzt und Weideland ist', verwandelt sehen. Hin- und hergerissen zwischen Morgenthau und Außenminister Hull verwarf Roosevelt schließlich überhaupt jegliches Planen.

Da in Jalta keinerlei konkrete amerikanische oder britische Vorschläge vorlagen, gelang es Stalin, die Diskussion über Deutschland auf die russischen Reparationsforderungen zu konzentrieren (zehn Milliarden Dollar in deutschen Fabriken, rollendem Material usw.). Churchill protestierte: ‚Wir müssen das Gespenst eines ausgehungerten Deutschlands betrachten — und wer soll dafür bezahlen ...? Wenn Sie ein Pferd einen Wagen ziehen lassen wollen, müssen Sie ihm zumindest Futter geben.' Stalin gab zurück: ‚Man muß aufpassen, daß das Pferd sich nicht umdreht und nach Ihnen ausschlägt.' Die Jalta-Protokolle stellten fest: ‚Offenbar hegte Stalin die Befürchtung, daß der britische Widerstand gegen die russischen Reparationen der Teil eines Programms zum Aufbau eines starken Deutschlands sei.' Das endgültige Protokoll von Jalta überwies das Problem der Reparationen einer Dreimächte-Kommission — wobei die russischen Forderungen der Kommission als Ausgangsbasis dienen sollten. Während des ganzen kritischen Nachkriegsjahrzehnts blieb Deutschland ein Machtvakuum."

BÜCHER

Impressionistische Kulturgeschichte

Egon Friedell, Kulturgeschichte der Neuzeit. C. H. Beck Verlag, München, 23.–27. Auflage 1950. Bd. I 427 S., 16,– DM, Bd. II 552 S., 18,50 DM, Bd. III 611 S., 21,50 DM.

Man wird heutzutage schneller zum „Klassiker" als in früheren Jahrhunderten. Schneller, wenn auch vielleicht nicht leichter. So geht es mit der vor einem Vierteljahrhundert erschienenen „Kulturgeschichte der Neuzeit" von Egon Friedell, deren drei Bände seit einiger Zeit in einem Neudruck vorliegen. Friedell war ein begabter, ein genialischer Außenseiter. Sein tragisches Ende — ein Selbstmord des Sechzigjährigen am Tage der Besetzung Wiens durch die Truppen des Dritten Reiches — kontrastiert mit einem Leben zwischen den Folianten der Philosophie, dem abendlichen Schimmer eines Kabaretts, das Friedell jahrelang geleitet hat, und dem bald wieder entschwindenden Glanz eines Schauspielers auf der naturalistischen Bühne. Alles ist ungewöhnlich in diesem Leben, nichts verheißt Beständigkeit, aber es sprühen Funken, und nicht die Funken eines Feuerwerks, sondern die Schmiedefunken am Amboß. Auf ihm liegen, wenn Friedell am Werk ist, die großen und schweren Kloben geschichtlicher Wirklichkeit. Ist dann das Werk vollendet, so sehen wir sie in die eleganten Ranken und Blumen aufgelöst, wie sie den Portalen der Rokokozeit eigen waren.

Wenn man Friedell nach fünfundzwanzig Jahren wieder liest, so fällt einem sofort das Zeitbedingte des Stils auf. Überpointierungen, gesucht Witziges, kokett Freches („Der nur den Interessen seiner Landsleute zugewandte, harte und herrische Firmenchef, wie es der Judengott ist"). Die Weltbühne und Kurt Tucholsky oder meinetwegen „Theobald Tiger" und „Peter Panther" geistern für uns Heutige etwas gespenstisch durch diese Seiten. Man muß das erwähnen, doch erschöpft es keineswegs den Autor Friedell. Was in den zwanziger Jahren an stilistischer Überspitzung entzückte, wirkt heute langweilig oder abgeschmackt. Einer Überarbeitung würde es indes nicht schwer fallen, aus Friedell alles auszumerzen, was allzu bewußt das Gewand eines neuen Voltaire verraten möchte. Und dennoch würde viel, sogar erstaunlich viel Substanz bleiben. Die Generation Friedells war gerade dem Historismus entwachsen. Sie strebte nach Zusammenfassung, nach neuer Schau, nach Übersicht und Orientierung. Nicht der im Detail sich verlierende Kleinmaler wird gesucht, und auch nicht der Polyhistor, der nie zu vollenden vermag, sondern die pointierte, zusammenschauende Aussage, wie sie sich damals denn auch in Spengler verdichtete.

Ein solcher Zug ins Universelle liegt nun freilich bei Friedell nur insoweit vor, als er, den Enzyklopädisten des 18. Jahrhunderts nachfolgend, ein Gesamtpanorama der Neuzeit zu liefern bestrebt war. Auf einem profunden Wissen sich aufbauend, ist es jedoch im Stil des gerade ausklingenden impressionistischen Zeitalters verfaßt, ist es getupft, und dort, wo das Thema zum breiten Pinselstrich hinreißt, wird der Autor darüber geradezu verlegen, rettet er sich schnell in ein kabarettistisches Kunststück, eine Arabeske, schlägt er einen Purzelbaum. Das müßte uns heute unerträglich erscheinen, wenn nicht in Friedell echte genialische Einfälle und ein Instinkt für Wesentliches gelebt hätten, die auch zeitbedingte Literatenallüren nicht auslöschen können.

Um sich gegen alle möglichen Vorwürfe zu schützen, hat Friedell „die ganze Geistesgeschichte der Menschheit als eine Geschichte von Diebstählen" bezeichnet und in der Einleitung sowohl den „legitimen Plagiator" als den „berufenen Dilettanten" verteidigt. Die heutigen Plagiatoren und die heutigen Dilettanten pflegen sich nicht mehr zu verteidigen, woraus man schon sehen mag, daß Friedell, der auf ein gelehrtes Literaturverzeichnis verzichtet, doch in ganz anderer Weise mit der Tradition der Kuppelsäle der Bibliotheken verwachsen ist als so mancher Anspruchsvollere nach ihm.

Die Gefahr natürlich ist, daß eine solche auf Brillianz hin gearbeitete Geschichtsschreibung ein Nachen auf dem Strom der eigenen Antipathien und Sympathien ist. Bestes Beispiel dafür seine Darstellung Luthers, bei der er sich redlich bemüht, die Gestalt des Reformators zu erfassen, ohne daß ihm dies gelingen könnte, weil er zwar den revolutionär-reformatorischen Zeitgeist spürt, aber nicht an die Antriebskräfte, die Luther bewegen, von innen herankommt. Am besten in seinem Element ist er im mittleren Bande, der Barock und Rokoko, Aufklärung und Revolution umfaßt. Dies ist

Friedells geistiges Wahljahrhundert, dem er sich selbst am ehesten zuordnen möchte. Die Anekdote, die gewissermaßen Friedells Erbfeind ist, weil er immer sich in sie zu verlieren droht, hier wird sie legitime Brücke zum Verständnis, während sie in dem folgenden — das Neunzehnte Jahrhundert bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges behandelnden — Bande sich schon oftmals störend und fast als Selbstzweck über den Fluß der pointierten Erzählung schiebt.

Zum Gebrauch dieses dreibändigen Werkes möchte man empfehlen, es immer dann zu Rate zu ziehen, wenn man über irgendeine Epoche oder eine Gestalt der neueren Zeit sich schon zu orientieren begonnen hat. Man wird dann bei Friedell meist in der Substanz nicht gerade wesentlich Neues finden, aber die andere Ausleuchtung wird anregen und die üblichen Quellen vielleicht auch im richtigen Sinne kritischer betrachten lassen. Wer so bewußt auf Hausmannskost verzichtet, wird übers Grab hinaus nicht böse sein, wenn man von ihm als einem Anreger spricht, einem Geist, der berufen scheint, uns ein Licht aufzustecken. Häufig mag es dann flackern, aber so klassisch ist Friedell nun wiederum nicht, daß er für irgendeinen der von ihm behandelten Gegenstände mit Quellenwert gemessen werden will. Giselher Wirsing

Kampf um den Arbeiter

August Springer, Der Andere, das bist du. Lebensgeschichte eines reichen armen Mannes. Verlag Rainer Wunderlich, Tübingen 1954, 360 S. 13,50 DM.

Nach den Jugenderinnerungen des Bundespräsidenten („Vorspiele des Lebens", 1953, 348 S., 14,80 DM) bringt der Verlag Rainer Wunderlich nun die Lebensgeschichte eines anderen, nur wenig jüngeren Schwaben heraus. Es gab eine Zeit, in der der Name August Springers wenigstens in seiner schwäbischen Heimat nahezu ebenso bekannt war wie der von Theodor Heuss. Springer war freilich Arbeiterkind und selbst Arbeiter. Er blieb es auch, als man ihn zum Sekretär der württembergischen evangelischen Arbeitervereine und später zum Leiter der sozialen Abteilung des württembergischen Evangelischen Volksbundes machte. Seine Lebenserinnerungen sind ein ergreifendes Zeugnis dafür, wie ein Mensch das innerste Schicksal der Arbeiterschaft in einer Zeit, da diese weithin zum Träger der Geschichte wird, erlebt, erleidet, durchkämpft und zu dem seinen macht.

Jene württembergischen Arbeitervereine waren den Weg des Gesamtverbandes in das Lager Stoeckers und der politisch konservativen Christlich-Sozialen nicht mitgegangen. Sie blieben Naumannianer und hörten nicht auf, sich um die lebendige Fühlung mit der ganzen, auch der sozialistischen Arbeiterschaft zu mühen. Springers Erinnerungen geben einen packenden Eindruck davon, in welcher Tiefe sich das damit geforderte geistige Ringen vollzog. Es ist neuerdings Mode geworden, unserer Gegenwart eine erste wirkliche Begegnung zwischen Kirche und Arbeiterschaft zuzuschreiben. Springers Erinnerungen machen eine derart um alles Gewesene unbekümmerte Betrachtung unmöglich. Sie lassen gleichzeitig erkennen, welches Maßes an geistiger Arbeit und innerster Bereitschaft zur Selbstentäußerung es bedarf, wenn Kirche und Arbeiterschaft einander fruchtbar begegnen sollen.

Indes geht es in diesem Buche um mehr. Wer sich in diese Erinnerungen vertieft, erlebt nicht weniger als das deutsche Schicksal der stürmisch bewegten ersten Hälfte unseres Jahrhunderts, wie es ein Mensch erfuhr, der von „unten" kommend sich mit allem Großen deutscher Geschichte, deutschen Geistes, deutscher Kunst vertraut zu machen wußte und darüber hinaus mit großer Aufgeschlossenheit die Welt erlebte, das Italien Dantes und Michelangelos vor allem, aber auch das Nordamerika Henry Fords, dazu die werdende Ökumene, wie sie sich 1925 in Stockholm darstellte.

Immer aber geht es Springer im letzten Grunde um den Menschen, den anderen, in dem er sich selbst wiederfindet. Wie er ihnen begegnet, Arbeitern und Arbeiterführern, Politikern und Staatsmännern, Pfarrern und Kirchenführern, das wird aus der Kraft eines fast unvorstellbaren Gedächtnisses anschaulich und in sorgsam gewählter Sprache berichtet.

Wir begreifen es, wenn dieser Mann nicht ohne Bitterkeit erzählt, wie das Jahr 1933 ihn zur Untätigkeit verurteilte, weil seine Kirche es in seltener Verblendung für geraten hielt, ihn und schließlich auch ihren Volksbund preiszugeben, um ein gedeihliches Verhältnis zum Nationalsozialismus zu finden. Wir begreifen es nicht, daß man sich auch dann seiner nicht erinnerte, als der böse Traum des „Dritten Reiches" ausgeträumt war. Aber wir sind dankbar dafür,

daß Springer auf solche Weise die Muße gewann, uns in dieser Lebensgeschichte an dem Reichtum seiner Erfahrung und des inneren Ringens mit seiner Zeit und ihren Mächten teilnehmen zu lassen.

Wilhelm Menn

Deutsche Kulturlandschaft

Heinrich Bauer, Die Mark Brandenburg. Geschichte einer deutschen Landschaft. Fritz Haller Verlag, Berlin-Grunewald 1954, 168 S. Text und 16 S. Abbildungen, 12,– DM. – *Stefan Kruckenhauser*, Verborgene Schönheit. Bauwerk und Plastik in Österreich. Otto Müller Verlag, Salzburg 1954, 300 S. mit 232 Leica-Bildern, 19,80 DM.

Die Beschreibung mitteldeutscher Landschaften hinter dem eisernen Vorhang ist nichts Überflüssiges, sondern etwas sehr Nötiges; denn die allgemeine Trägheit der Westdeutschen neigt dazu, nicht nur das von Russen und Polen geraubte Land im Osten, sondern sogar schon die Gebiete der Sowjetzone als etwas Fernliegendes, das uns nichts mehr angehe, zu vergessen. Es ist heute nicht ohne weiteres möglich, die Mark Brandenburg zu bereisen, zu bewandern; aber der Verfasser dieser neuen, reizvollen Schrift führt uns hin, indem er von Land und Leuten und deren Geschichte erzählt: anschaulich, humorvoll, sachkundig. Unter den Abbildungen ist mir besonders die vom Portal des Altstadtrathauses von Brandenburg aufgefallen, spätgotisch, mit einer schönen Filigranarbeit, die wie ein Dorngezweig den spitz zulaufenden Backstein-Torbogen einspinnt; und dann die noch frühere, hochgotische, wundervolle Nordfront der Marienkirche im neumärkischen Königsberg. Weder das eine noch das andre habe ich je gesehen; wer hätte auch denken können, daß eine Landschaft der deutschen Mitte für uns je zur schwerzugänglichen „Zone" werden könnte? Man reiste hinaus in andere Länder, im eigenen — glaubte man — würde man sich immer noch umsehen können. Und jetzt ist man versucht, zu fragen: geschieht uns nicht recht, daß wir das Eigene verlieren, wenn wir es, da wir es besaßen, nicht gekannt und uns nicht zum lebendigen Besitz gemacht haben? Was Brandenburg betrifft, so kann die Schrift von H. Bauer ihren Teil dazu beitragen, unser Erinnern und Zugehörig-Wissen zu stärken. Wertvoll ist eine beigegebene Zeittafel zur Geschichte der Mark, die eine gute Übersicht gibt. An ihrem Schluß ist ein etwas störender Druckfehler (Friedrich Wilhelm II. statt III.) übersehen worden.

Das prachtvolle Buch von Stefan Kruckenhauser: „Verborgene Schönheit" wurde 1938 zuerst gedruckt und rasch verbreitet, die 4. Auflage verbrannte beim großen Fliegerangriff auf Leipzig, und die 5. (16.—22. Tsd.) ist eben jetzt erschienen. Die Aufnahmen zeigen in wirkungsvollem und doch nicht effekthaschendem Ausschnitt das Bauwerk in der österreichischen Landschaft, Türme und Kuppeln, Höfe und Fassaden, Aufblicke, Schnitzwerk, Plastik. Der Betrachter findet bekannte Dinge wieder, und zu unbekannten wird er mit liebevoller Hand hingeleitet. Ich stand letzten Sommer selber im Arkadenhof des sogenannten „Landhauses" in Graz und trage eine Vorstellung davon mit. Aber eben solcher Erinnerung kommen gute Aufnahmen, wie die von Kruckenhauser, stützend und festigend zu Hilfe. Wer das Buch mit Aufmerksamkeit und Freude zu benutzen weiß, der wird sehr viel davon haben.

Bernt von Heiseler

Europa — vom Geiste her

Denker und Deuter im heutigen Europa. Stalling-Verlag, Oldenburg/Hamburg 1954. Bd. I und II der Reihe: Gestalter unserer Zeit. Bd. I: 360 S., Bd. II 320 S., je 24 Abb., Ln. je 15,80 DM.

Die Verleger können ein Lied davon singen, wie schlecht sich heute Europaliteratur absetzt. Die Schraube scheint überdreht. Zu offenkundig ist das Einigungswerk ins Stocken geraten. Immerhin, Ernüchterung braucht nicht Resignation zu bedeuten. Da es ein Zurück zum Nationalstaat ernstlich nicht geben kann, bleibt letzthin doch nur der Schritt nach vorn: unter das gemeinsame, das gemeineuropäische Dach. Was von oben her noch nicht konstruiert werden kann, wird und muß von unten her wachsen. Während wir uns im Praktisch-Politischen mit Geduld wappnen müssen, sollten wir uns desto mehr auf die gemeinsame geistige Substanz besinnen, die die Nationalkulturen nicht aufhebt, aber sie doch zu höherer Einheit zusammenfügt. Machen wir, mit anderen Worten, die Zwangspause zu einer schöpferischen Pause!

Dies etwa mag der Ausgangspunkt der mutigen Initiative des Stalling-Verlages gewesen sein, in zwei Sammelbänden 44 Persönlichkeiten zu porträtieren, die für das

geistige Europa von heute repräsentativ sind. Philosophen, Theologen, Dichter, Historiker werden in je einer knappen Skizze charakterisiert, woran sich im kurzen Textproben eine Auswahl von Quellenstellen anfügt. So trägt diese Publikation dokumentarischen Charakter. Es entstand ein Kompendium des europäischen Geistes, das schon deshalb nicht das Schicksal anderer Europabücher teilen wird, in einem Winkel des Bücherbordes zu verstauben, weil es zugleich ein nützliches Nachschlagewerk ist. Gegliedert ist es nach Ländern und Ländergruppen; jedem Kapitel ist ein Aufriß über das geistige Gesicht des betreffenden Landes vorangestellt. Mehr als einen Aufriß, nämlich einen Essay über die Welt- und Menschheitskrise gibt hierbei Hans Zehrer, wenn er das geistige Antlitz Deutschlands zeichnet. Bei all seinem Kulturpessimismus entläßt Zehrer den Leser doch mit einer tröstenden Gewißheit: daß Deutschland, wo der Nationalstaat am gründlichsten zerbrach, von allen europäischen Völkern am ehesten die Chance hat, für die Einheit Europas zu arbeiten.

Die Herausgeber Hans Schwerte und Wilhelm Spengler haben sich Mühe gegeben, die Auswahl der Köpfe möglichst gültig zu treffen. Der Leser mag, je nach seinem Standort, diese und jene Wahl als willkürlich empfinden. Andererseits bleiben natürlich auch Lücken. So sind etwa in dem Kapitel „Österreich" der Historiker Srbik oder der Literarhistoriker Nadler übergangen. Für Spanien hätte man sich neben Ortega, Lorca und Unamuno auch ein Porträt Madariagas gewünscht. Für das geistige Norwegen wäre ein Porträt des Bischofs Berggrav instruktiv gewesen. Dagegen wird, sehr zu Recht, Schwedens Weltoffenheit an der Gestalt Söderbloms dargestellt. Die Theologie ist außerdem mit Karl Barth, Bultmann und Guardini vertreten.

Das wohl schwierigste Problem dieser Gesamtschau: die Einordnung Osteuropas in das abendländische Panorama, löst der Wiener Dozent Stökl damit, daß er aus einer Art Vogelschau die west-östlichen Querverbindungen deutlich macht. Dem folgen — ein etwas sporadischer Exkurs — drei Einzelporträts: Berdjajew, der polnische Historiker Halecki und der (aus ostjüdischen Traditionen schöpfende) Martin Buber. Gar nicht zum Klingen kommt der Anteil Südosteuropas am europäischen Kulturerbe, wie er heute etwa in der Erscheinung des griechischen Dichters Kazantzakis fast eruptiv durchgebrochen ist.

„Gestalter unserer Zeit" heißt der Obertitel dieser Porträtsammlung. Nur zu sehr möchte man hoffen, daß sich dieser Optimismus erfülle, daß tatsächlich die großen Kulturpersönlichkeiten dem Druck von Masse und Apparatur, von Konformismus und Standardisierung widerstehen und über die Diagnose und kritische Analyse hinaus auch zu Gestaltern eines geeinten Europas werden.

Wolfgang Höpker

Zur Deutung Dantes

Hermann Gmelin, Kommentar zu Dante, Die Göttliche Komödie. I. Teil: Die Hölle. 1954. 495 S., Ln. 26,50 DM. — II. Teil: Der Läuterungsberg. 1955. 480 S., 26,— DM. Ernst Klett Verlag, Stuttgart.

Dantes Göttliche Komödie ist ein Werk, das studiert sein will. Sie bedarf einer Auslegung. Schon im Jahr 1373 — zweiundfünfzig Jahre nach Dantes Tod — „wurde von zahlreichen Bürgern der Stadt Florenz, die Verlangen trugen, in dem Buch genannt ‚il Dante' Unterweisung zu empfangen, der Signoria eine Bittschrift vorgelegt, sie möge einen beschlagenen und der ‚ars poetica' kundigen Mann als Ausleger des betreffenden Werks erküren". Mit diesen Sätzen beginnt das „Avvertimento" zu Boccaccios Kommentar.

Ein Werk kann aus zweierlei Gründen der Auslegung bedürftig sein. Lebensgewohnheiten und Anschauung der Zeit, in der es entstand und gelesen wurde, mögen späteren Jahrhunderten so fremd geworden sein, daß historische Erläuterung und Kritik dem Verständnis zu Hilfe kommen muß. Sicher ist auch aus diesem Grund dem heutigen Leser ein Dante-Kommentar willkommen. Da jedoch schon 52 Jahre nach dem Tode des Dichters dieses Verlangen bestand, kann die zeitliche Entfernung nicht der einzige Grund sein. Vielmehr erfordert der Charakter des Danteschen Gedichts als solcher eine Deutung.

Worin aber besteht dieser Charakter, der an sich selber auf Auslegung und Kommentar angelegt ist? Jede Deutung trachtet den genauen Sinn eines Gedichts, eines Verses oder auch bloß eines Wortes zu erfassen. Was an sich eindeutig ist, bedarf keiner Deutung. Nur wenn es verschiedene Möglichkeiten der Deutung gibt, entsteht ein sogenanntes Deutungsproblem. Ein Gedicht, das seinem Wesen nach einen Kommentar erfordert, wird also nicht eindeutig oder

einsinnig, sondern vieldeutig und vielsinnig sein. Nun hat Dante selber auf die „Vielsinnigkeit" der Commedia hingewiesen. Und zwar entsprach dies durchaus dem mittelalterlichen Denken, das die Welt als einen von Analogien durchwirkten Gesamtzusammenhang betrachtete. Demzufolge können auch in der Dichtung das Wort oder der Vers gleichzeitig verschiedenen Sinnebenen angehören. Eine Auslegung, die nicht auf diese Vielsinnigkeit Bedacht nimmt, könnte mithin dem Paradox verfallen, daß sie für etwas, das vieldeutig gemeint ist, eine eindeutige Erklärung suche. Tatsächlich ist die historisch-kritische Philologie des 19. Jahrhunderts dieser Gefahr nicht entgangen. Dennoch war ihre Vorarbeit unentbehrlich; denn nur so gelang es, die Herkunft der Elemente und Stoffe, aus denen ein Werk gebildet ist, einwandfrei festzustellen. Die Gefahr der radikalen historisch-kritischen Methode lag allein darin, daß sie mit der Feststellung der historischen Abkunft auch den Sinn getroffen zu haben wähnte. Die Gegenbewegung zum Historismus, von Croce ausgehend und in Deutschland namentlich von Karl Vossler vertreten, trachtete dem poetischen Genius zurückzugeben, was durch die historisch-kritische Methode eher forterklärt als gedeutet wurde. Aber auch die idealistische Methode hat ihre Gefahr. Während die rein historische Feststellung das Dichtwerk unter die Jurisdiktion der wissenschaftlichen Vernunft stellt, wird seine Deutung von der idealistischen Methode im wesentlichen der Intuition überlassen. Auf diesem Wege drohen schließlich die Errungenschaften der historisch-kritischen Methode, die Croce und Vossler noch in hohem Maße besaßen, verloren zu gehen. Denn so verkehrt es sein mag, bei Auslegung eines Dichters auf Eindeutigkeit zu prätendieren, so verkehrt wäre es anderseits, die Mehr- oder Vieldeutigkeit nicht auf Grund historisch-kritischer Forschung möglichst zu beschränken.

Diese Stationen der Entwicklung philologischer Methode während der letzten hundert Jahre sind auch den Annalen der Dante-Forschung eingeschrieben. Dantes „Göttliche Komödie" ist im höchsten Grade ein Prüfstein, an dem sich je und je Anschauungen manifestieren. Auf der Entdeckung des mittelalterlichen Dante fußt im wesentlichen Rudolf Borchardts Streben, das Mittelalter für unsere Kultur wiederzugewinnen, das sich am großartigsten in seiner Studie „Pisa" ausspricht, während George und Gundolf die antiken und cäsarisch-imperialen Züge im Bilde Dantes hervorheben. Von solcher Parteinahme für oder gegen einen Aspekt Dantes haben wir uns heute entfernt, nicht zuletzt dank der besseren Einsicht in den Zusammenhang von Antike und Mittelalter, die wir in Deutschland durch die Forschungen von E. R. Curtius gewinnen konnten.

Hier ordnet sich der Kommentar von Hermann Gmelin ein, die unentbehrliche Ergänzung zu Professor Gmelins Dante-Übersetzung, die unter den zahlreichen Versuchen, die Commedia zu verdeutschen, einen hervorragenden Platz einnimmt.

Dieser sorgfältige Kommentar, der die italienische Danteforschung und die Dante-Literatur in aller Welt berücksichtigt, ist beispielhaft für die Haltung, die heute die führenden Köpfe der Philologie einnehmen. Gmelin nimmt Bedacht auf die Vielsinnigkeit des Danteschen Gedichts, d. h. er verzichtet darauf, strittige Stellen eindeutig festzulegen, wenn vom Dichter selber Mehr- oder Vieldeutigkeit intendiert ist. Die Begegnung Dantes mit den drei Tieren, deren genaue Bedeutung so oft Kopfzerbrechen gemacht hat, wird nach Aufzählung der vorhandenen Erklärungen folgendermaßen kommentiert: „Diese vielfältigen Deutungsmöglichkeiten sind begründet in dem verschleierten, unbestimmten Charakter der Traumvision, in den sie gehüllt sind . . . Alle diese Deutungen schließen einander nicht aus, sondern durchdringen sich in dem bildgewordenen Angsttraum seines gequälten Herzens". Gerade hier wird ganz deutlich, daß Gmelin, wenn er auch darauf verzichtet, sein Votum für eine bestimmte Auslegung abzugeben, nichtsdestoweniger die einzelnen Komponenten oder Sinnstrahlen so scharf wie möglich herausarbeitet. Und weiter: daß die Erkenntnisse der modernen Psychologie mit ihrer Annahme mehrerer Schichtenlagen der Psyche auf die Deutung dichterischer Phänomene Einfluß nehmen. Auch die Psychologie behauptet nicht mehr die strikte Eindeutigkeit seelischer Phänomene.

Die Verdienste des Gmelinschen Kommentars im ganzen zu würdigen, muß der Einzellektüre vorbehalten bleiben. Hier konnte nur der Ort seiner Deutung bezeichnet werden. In Dante spiegelt sich wie im Dom von Pisa die Grundeinheit von antiker und mittelalterlicher Welt. Wer diesen Vereinigungspunkt sucht, mag sich Gmelin anvertrauen und unter seiner kundigen Führung den Weg in Dantes Welt gehen.

Karl August Horst

Probleme und Gestalten

Margarete Susman, Gestalten und Kreise. Diana-Verlag, Stuttgart – Konstanz 1954. 366 S., 19,80 DM.

Vor etwa zwei Jahren erschien ein Buch über Goethe und Frau von Stein. Diese außerordentlich dichte und einfühlsame „Deutung einer großen Liebe", die sich wohltuend abhob von der üblichen Intimitäten-Schnüffelei, machte den Namen der Autorin, Margarete Susman, wieder bekannt und verwies nachdrücklich auf eine Interpretin von hohem Rang. Die heute fast Achtzigjährige führt mit dem neuen Band die Linie einer geistig durchleuchteten Biographik fort, vom Material her breiter und — wie es auf den ersten Blick scheinen will — zufälliger angelegt. Von diesen neunzehn Essays beschäftigen sich vier mit Phänomenen des Geistigen (Hamletproblem, Der Versuch des Anarchismus, Wandlung der Frau, Chassidismus); in den übrigen geht es um die Gestalt eines bedeutenden Menschen, wobei von einander so abweichende Geister wie Goethe, Strindberg, George, Kafka, Rosenzweig porträtiert werden. Diese Versuche wollen keine literar-kritischen Skizzen sein; es geht Margarete Susman eher um das Weltanschauliche, die geistige Problematik und Ausstrahlung, die mit jedem der Genannten gegeben ist. „Sie sind alle dadurch verbunden, daß sie am Rande einer Epoche stehen und im Zerfall der alten Glaubensformen, die überall noch mächtig sind, ein Neues Gültiges zu gestalten suchen. Für sie alle gilt das Wort Strindbergs: ‚Wehe den Menschenkindern, wenn die Mächte kämpfen.' "

Die Autorin macht das vor allem an einigen bedeutsamen Gestalten des Judentums deutlich, so an Moses Mendelssohn, mit dem die fast zwei Jahrhunderte währende Vermählung jüdischen und deutschen Geistes beginnt, deren tragisches Ende dann an Menschen wie Franz Rosenzweig und Karl Wolfskehl auf bestürzende Weise vergegenwärtigt wird. Diese Partien scheinen uns menschlich und interpretatorisch die stärksten des ganzen Buches zu sein. Hier ist eigenes Schicksal zu spüren. Daneben verlieren die Abschnitte über Goethe, Nietzsche, den Anarchismus und die Frauenbewegung, so gut sie geschrieben sind, an Gewicht. Sie halten nicht stand vor dem Einbruch eines Verhängnisses, dessen eschatologischen Charakter sich deutlich zu machen gerade unserer Zeit not täte. Allein schon um dieser Begegnung willen sollte man das Buch lesen.

Franz Schonauer

Kritik als Lehre und Hilfe

Hans Egon Holthusen, Ja und Nein. Neue kritische Versuche. R. Piper, München 1954, 291 S., Ln. 13,80 DM.

Die Essays von Hans Egon Holthusen haben ihre sehr eigene Art; aber es ist keineswegs leicht, die Eigenart dieser „kritischen Versuche" zu bezeichnen. Sie haben nicht die sanfte, hinreißende Schönheit etwa der Essays von Hofmannsthal, sind auch nicht wie diese gleichsam selbst nach dem Gesetz der Poesie entstanden; wohl aber *handeln* sie von Poesie auf eine dem Gegenstand sehr rein angemessene Art. Man findet bei Holthusen nicht die überraschenden, ja überrumpelnden stilistischen Pointen, die sprachlichen Fallgruben, das großartig Amüsierende wie bei Thomas Mann; aber immer wieder hält man beim Lesen inne, weil man auf Wendungen stößt, die ein makelloses Bild, einen tief überzeugenden und eindringlichen Anruf enthalten. Man wird nicht erschreckt durch das kalte Aufblitzen des Seziermessers wie bei Gotfried Benn, es geht nicht um Anatomie; wohl aber geht es um Analyse, um Sichtung und Ordnung. So entsteht eine Klarheit, die nicht verletzt, und der Leser gewinnt eine Einsicht, die ihn nicht vom Gegenstand trennt, sondern ihm vielmehr ermöglicht, die Welt, um die es sich hier handelt, besser zu erfassen.

Der Akzent dieser „Versuche" ist, wie der Verfasser in der Einleitung sagt, „auf spezifisch literaturkritische Fragestellungen gelegt". Man könnte noch genauer sagen, daß es dem Verfasser offensichtlich vor allem um Orientierung innerhalb der zeitgenössischen *Lyrik* geht. Er meditiert in dem „Versuch über das Gedicht" zunächst die Frage, welches das Kennzeichen des Lyrischen sei und wodurch der Rang echter Lyrik bestimmt werde. Dabei kommt er zu so ausgezeichneten Formulierungen wie der folgenden: „Das ganz vollkommene Gedicht wäre eine Chance, das Weltbewußtsein des Menschen in einer letztgültigen Allgemeinheit auszusprechen: als gesprochenes Sein, als gesprochene Lebenszeit." In diesem ersten Essay, der mir in seiner vielschichtigen und vielgliedrigen Geschlossenheit am meisten Eindruck gemacht hat, kommen Holthusens Tugenden in besonderer Weise zur Geltung. Er redet deutlich, ruhig, besonnen abwägend; seine gelegentlich hervortretende Neigung zum Begrifflichen und Belehrenden stört den Fluß der Darstellung nicht, weil seine Worte und Bilder immer wieder von ihrer eigenen Wurzel her erfrischt werden. Erstaunlich, wie hier eine Fülle von *Gewuß-*

tem und Erarbeitetem gleichsam spielerisch zum Aufbau einer strengen, echten Theorie (einer *Schau* also) verwendet wird! Nie wird der Kritiker in Holthusen zum starrrechthaberischen Dozenten; es liegt ihm nicht daran, eine vorgefaßte Sicht, eine eigene Definition siegreich zu exemplifizieren, wie es die Literaturwissenschaftler gern tun. Sondern er will die Erscheinung des Kunstwerks in ihrer schwebenden Vieldeutigkeit, in ihrem eigenen Leben sichtbar machen. Dazu gehört Selbstbeherrschung und entsagende Reife. Vielleicht muß man dazu auch selbst Poet sein.

Was der „Versuch über das Gedicht" an grundsätzlichen Erkenntnissen freilegt, das wird im Fortgang der Untersuchungen in Einzelbetrachtungen gleichsam erprobt und angewendet. Im Bereich der Lyrik sind es R. A. Schröder, Karl Krolow, Rilke sowie einige junge Dichter, mit deren künstlerischer Aussage Hoithusen sich beschäftigt. Man spürt bei diesen Einzelanalysen, daß der Essayband nicht umsonst „Ja und Nein" heißt. Mit gebührender Ehrfurcht wird das künstlerisch Gültige am Werk Schröders definiert; sehr herzhaft wird aber auch gesagt, wo nach des Verfassers Ansicht die Grenze und die Problematik dieses Werkes liegen. — Auch den jungen Lyrikern gegenüber tritt Holthusen nicht als Richter auf, sondern als begleitender und helfender älterer Freund. Selten habe ich schwer einfühlbare Dichtung so behutsam und gerecht interpretiert gefunden wie hier. Auch wo zurechtgerückt, verneint, ja verworfen wird, spürt man stets, daß es um die Sache geht. Es erscheint hier eine Form der Kritik, wie sie in unserem Vaterlande überaus selten geworden ist. Eine Form der Kritik nämlich, die noch etwas weiß von der inneren Solidarität zwischen dem Urteilenden und dem Beurteilten; eine Kritik, die sich unter der gleichen Mühe und dem gleichen Auftrag weiß wie der zu Kritisierende. Eine solche (dienende) Kritik wird zwar mit Autorität hinweisen, urteilen, sogar strafen dürfen; aber sie wird niemals unritterlich verhöhnen, sie wird dem Gegenüberstehenden nicht seinen menschlichen Rang nehmen, indem sie ihn zum bloßen Objekt macht.

Was die übrigen Essays des Buches betrifft, die sich sehr verschiedenartigen *Prosa*aussagen zuwenden, so mag es mit dem Hinweis sein Bewenden haben, daß alle diese Kapitel ganz ausgezeichnet mit der Breite des heutigen literarischen Schaffens bekannt machen. Ein Essay im letzten Teil des Bandes heißt: „Offener Horizont und christliche Gewißheit" (zuerst veröffentlicht in Zw./DNF. 1954/1). Ich wüßte nicht, wie man genauer die Haltung Holthusens zu den künstlerischen und kulturellen Erscheinungen unserer Zeit bezeichnen könnte als mit diesem Kennwort. Am Beispiel der Literatur ist hier bekundet, wie man auch heute der Welt liebend und verstehend zugewandt sein darf, ohne in ihrer Vordergründigkeit und dschungelhaften Kompliziertheit den Blick für das Ganze zu verlieren.

Willy Kramp

Berauschende Freiheit

Nikolai Berdjajew, Von des Menschen Knechtschaft und Freiheit. Versuch einer personalistischen Philosophie. Aus dem Russischen von Reinhold v. Walter. Holle Verlag, Darmstadt und Genf 1954, 336 S., 16,80 DM.

Das ist ein befreiendes Buch. Man spürt darin die Glut eines Herzens, das Menschen aus der Knechtschaft zur Freiheit führen will.

Der Geist befreit, die objektiven Dinge knechten. In oft erstaunlicher Weise wird aufgezeigt, wie wir Menschen geknechtet sind von Natur, Gesellschaft, Zivilisation, Staat, Krieg, Eros und anderen Wirklichkeiten. Da heißt es: wir leben in einer sozialen Hypnose, die uns knechtet. Die heutige Presse vergewaltigt uns. Und der Satz Herzens wird zitiert: „Die Unterordnung der Persönlichkeit unter die Gesellschaft, unter das Volk, unter die Menschheit, unter die Idee ist Fortsetzung der Darbringung von Menschenopfern." Denn die menschliche Persönlichkeit ist vom Geist zur Freiheit bestimmt. Und Freiheit der Persönlichkeit ist nicht ein Recht, sondern eine Pflicht. Die Persönlichkeit selbst ist Aufruhr gegen die Versklavung durch Natur und Staat, und die Askese ist der Kampf der Persönlichkeit gegen die Knechtung.

Der Geist wird aber weiter bestimmt als gottmenschlicher Geist. Niemals wird der Geist von Staaten oder historischen Körpern inkarniert. Der Geist inkarniert sich im Menschenleib, in der Persönlichkeit. Ja, es heißt dann: das Menschenantlitz ist das Bestürzendste im Leben der Welt. Die andere Welt schimmert durch es hindurch. Gott offenbart sich als Menschlichkeit, und Menschlichkeit ist die Haupteigenschaft Gottes. Gott steht immer auf Seiten der Per-

sönlichkeit, nicht auf Seiten der Weltordnung. Gott ist in dem Kind, das ein Tränlein vergießt, nicht in der Weltordnung, die angeblich dieses Tränlein rechtfertigen soll. Gott mag kaum den Tod der größten Weltreiche bemerken, um so mehr bemerkt er den Tod eines Einzelmenschen. Gott ist nicht absoluter Monarch, Gott ist ein mit der Welt und mit den Menschen leidender Gott, die gekreuzigte Liebe. Dieser Gott ist Befreier, er knechtet den Menschen nicht. Und in feiner Deutung wird gezeigt, wie Jesus nicht die Macht *will*, weil er die Macht *hat*, während die Menschen sonst Macht wollen. Cäsar ist Sklave des Willens zur Macht. Aber der Mensch soll ja nicht Herr werden, sondern frei werden. Menschentum muß darum Gottmenschentum sein, wenn es nicht Automatenmenschentum oder Maschinenmenschentum sein will.

Diese Forderung des Gottmenschentums ist aber zugleich die Forderung des Endes der Welt. Denn erst am Ende der Geschichte siegt die Freiheit über die Knechtschaft, da siegt die existentielle Zeit über die historische Zeit, die schöpferische Subjektivität über die Objektivation, die Persönlichkeit über das Universale, die existentielle Gesellschaft über die objektivierte Gesellschaft. Aber dieses Ende soll man nicht passiv erwarten, sondern aktiv schöpferisch bereiten. In der Forderung eines aktiven Eschatologismus klingt nun am Ende wieder an, was Berdjajew am Anfang in seinem „Sinn des Schaffens" bewegt hat.

Es ist weithin ein berauschendes Buch. Die berauschende Freiheit lockt und fordert uns im Namen Gottes und des Geistes. Aber es ist wohl nicht der Schöpfergott, von dem die Heilige Schrift zeugt. Den Gedanken des Schöpfergottes lehnt Berdjajew ausdrücklich ab. Darum weiß er auch von den guten Ordnungen Gottes in der Welt nichts zu sagen. Es ist wohl auch nicht der Heilige Geist des Vaters und des Sohnes. Denn wir wissen doch, daß Gott uns nicht nur zur Aktivität auffordert, die lockende Freiheit im eigenen Schaffen zu verwirklichen, sondern daß er selbst diese Freiheit betätigt in der sich selbst opfernden, gehorsamen Liebe seines Sohnes. Und Gottes Geist verbindet uns im Glauben mit diesem Gehorsam und Opfer des Sohnes Gottes und macht uns des Anbruchs der Freiheit gewiß. So weiß christliche Theologie anderes zu sagen als die personalistische Philosophie Berdjajews. Und doch werden Christen gut tun, auf eine Stimme zu hören, die mit solcher Glut nach Freiheit verlangt. Johannes Viebig

Der Tod des Fräuleins Grasset

Luise Rinser, Der Sündenbock. Roman. S. Fischer Verlag, Frankfurt a. M. 1955, 202 S., Ln. 9,80 DM.

Wer in der Provinz gelebt hat, weiß, daß die kleine Stadt, die dem Besucher als Schauplatz einer Idylle erscheint, in Wirklichkeit voller Geschichten ist, und oft sind es in der undurchlüfteten Enge dort auch dunkle, vom ausweglos Bösen gezeichnete Geschichten, so wie uns Luise Rinser hier eine vorsetzt. Der Ausgangspunkt ihrer Erzählung ist ein Unglücksfall: eine alte sonderlinghafte Dame, das reiche geizige Fräulein Grasset, ist auf der Treppe ihres Hauses tot aufgefunden worden; nun, da sie begraben wird, erhebt sich der Verdacht, es sei nicht Unglücksfall, sondern Verbrechen gewesen, und er richtet sich gegen die Leute, die mit der Alten zu tun gehabt haben. Da sind zunächst Dienstboten: eine schwachsinnige Putzfrau, der die Geizhälsin den Lohn vorenthalten hat; dann ein Gärtner, von dem man annehmen darf, daß ihm der Ort bekannt war, an dem sie ihren Schmuck versteckt hatte, — der Schmuck ist verschwunden. Aber da sind auch die Verwandten des Fräuleins; sie hat einen Neffen, den Lehrer Karel, er wird der Haupterbe ihres Vermögens sein. Indessen weiß man, daß sie ihm zu ihren Lebzeiten aus tiefer Abneigung niemals auch nur einen Pfennig davon gegeben hat, obwohl er seit Jahren in unverschuldeter Not steckt. Aber nicht so sehr Karel selbst erscheint verdächtig als vielmehr seine fünfzehnjährige Tochter Alexandra, ein elbisches rothaariges Wesen, — sie ist wie ein kleiner Dämon gezeichnet, sie leidet unter dem Unglück der Eltern, und es wäre ihr zuzutrauen, daß die Erbitterung gegen die hartherzige Alte sie zu einer Untat getrieben hat. Erst zuletzt stellt sich heraus, daß Alexandra nur Mitwisserin ist, das Böse war nur als Möglichkeit in ihr. Täterin und wahrer Dämon, in dem es sich zum Entschluß verdichtet hat, ist die Dienstmagd Martha, die bei den Karels den Haushalt führt. Aber auch Martha hat nicht unmittelbar ein Verbrechen ausgeführt, für das sie verantwortlich gemacht werden könnte. Sie hat der Alten bloß Angst eingejagt, Angst vor Beraubung und Ermordung, und das war eines Tages genug: ein bißchen Schrecken, und Fräulein Grasset, so erweist sichs, ist von selber über die Treppe hinuntergestürzt, Martha hat ihr den Stoß nicht zu geben brauchen.

Trotzdem ist sie nun der Sündenbock, der nach dem Wort aus dem 3. Buch Mose, das dem Roman als Motto vorangestellt ist, alle

Missetat auf sich nehmen und in die Wildnis tragen muß. Sie tut es, bekennt sich dazu, aber ihr Geständnis kommt zu spät. Es kann nicht einmal mehr die junge Alexandra retten, der zuliebe doch Martha dies alles getan hatte; das junge Mädchen läuft aus Verzweiflung über das Geschehene in das Haus der alten Grasset, zündet es an und kommt in den Flammen um.

Verhängnis ist das Ende, und dieser Schluß liest sich wie illuminierte Kolportage; aber das soll hier nicht erörtert werden. Etwas anderes macht uns den Roman Luise Rinsers merkwürdig. Das Verhängnis für alle Beteiligten kommt nicht von der Missetat Marthas. Es kommt, wie in dem Buch ausdrücklich festgestellt wird, von dem Versuch, das Unrecht um jeden Preis aufzudecken. Es ist der Kriminalkommissar des Ortes selbst, der, nachdem er den Versuch unternommen und durchgeführt hat, zu dieser Erkenntnis kommt. Und er zieht daraus auch die Konsequenzen. Am nächsten Tag, so heißt es, reicht er sein Gesuch um Entlassung ein.

Mit diesem Satz — dem letzten im Text — wird deutlich, worum es Luise Rinser in ihrem Buch geht. Nicht um eine Kriminalgeschichte, wie es vordergründig aussieht, sondern um ein symbolhaftes Ereignis, und wenn wir richtig verstehen, wollte sie zeigen, daß der Mensch aus eigener Kraft mit Schuld und Wahrheit nicht fertig werden kann. Wir dürfen fragen, ob ihr eine überzeugende Darstellung gelungen ist. Wir müssen antworten: nur zum Teil. Gewiß, sie wollte nicht eine reale Kleinstadt schildern, sondern einen gleichnishaften Ort, und stellenweise ist ihre Darstellung dichterisch und stark. So etwa, wenn sie Schauplätze entwirft wie den „Grünen Markt", auf dem die Gerüchte entstehen, oder die Landschaften der Schutthalde, dahin der Kommissar der kleinen Alexandra folgt. Hier lebt in der Wirklichkeit zugleich das Geisterhafte und tritt beklemmend nahe, auch in den Figuren: der Kommissar trifft die rothaarige Alexandra, er will sie verhören mit einer Kette scharfer Fragen, die er sich zurechtgelegt hat, auf einmal fühlt er Mitleid für sie und horcht ihr dann noch nach, hört den Laut ihrer eisenbeschlagenen Sandalen, wie sie von ihm wegläuft. Das steht eindringlich da. Aber im ganzen reicht Luise Rinsers Kraft nicht aus, um die zweite Ebene, auf die es ihr doch ankommt, in der ersten Ebene festzuhalten. Auf knappe nachdrückliche Szenen, wie die auf dem Friedhof, folgen Stellen, vor allem in den Dialogen, die stark abfallen; auch wirkt die Aufeinanderfolge kurzer Abschnitte auf die Dauer als mechanischer Kunstgriff, die Spannung erscheint dann gemacht und sie entleert sich gerade dort ins Banale, wo man auf Substanz gefaßt ist: in den Szenen im Krankenhaus und in den bäuerlich stilisierten Bekenntnissen Marthas. Da wird alles zu sehr Klischee und dicker Aufstrich, und das ist schade. Ein interessantes Buch. Aber es liegen zu viele Drücker auf der Geschichte, und sie hat zu wenig Transparenz, als daß sie sein könnte, was sie nach Absicht der Verfasserin sein soll: ein gültiges Symbol. Franz Tumler

Japanische Missionserzählung

Toyohiko Kagawa, Ein Weizenkorn. Roman. Basler Missionsbuchhandlung, Evang. Missionsverlag, Stuttgart 1954, 176 S., Gln. 7,80 DM.

Anders als unser europäisches Dasein mit seiner komplizierten Problematik ist das Leben in dieser japanischen Missionserzählung — Roman läßt sie sich nach unserem Begriff nicht eigentlich nennen — durch eindeutige Gegensätze geprägt. Verkommenheit und Tugend geben sich hier unvermischt und unverhüllt zu erkennen. Der aus einer Trinkerfamilie stammende junge Japaner Kakichi wehrt sich vergebens gegen das Versinken im Laster und gegen die Verzweiflung über die Sinnlosigkeit seines Daseins. Als er dem Christentum begegnet, dem in Japan erst ein Prozent der Bevölkerung anhängt, findet er Hilfe und Halt, und in der Nachfolge Christi Freude und Kraft, dem allgemeinen Strom der üblen Gepflogenheiten entgegenzuleben. Die Erzählung zeigt zugleich etwas von der besonderen Situation der jungen Kirche in Japan: dort erfüllt das Christentum auch eine wichtige kulturelle Aufgabe. Indem es den Menschen von seiner Selbstliebe befreit und die Liebe zum Nächsten in ihm weckt, spornt es ihn an, die Lebensumstände des einzelnen zu verbessern und damit das Gesamtwohl zu fördern — auf die entgegengesetzte Art wie der Kommunismus, von dessen Eindringen und Verbreitung Kagawa ebenfalls berichtet. Die Erzählung baut sich aus einer Folge charakteristischer Szenen auf, die kräftig und einfach dargestellt sind. Martha Glaser

RANDBEMERKUNGEN

Christlich-soziale Versuche in Frankreich

Impressionen einer Reise

Paris im Frühling — das ist Leben und Fülle, und Glanz und Glück. Da flitzen die Autos unwahrscheinlich behende durch die Geschäftsstraßen der Innenstadt, da schlendern die Menschen dahin in den breiten Avenuen und sitzen gemächlich auf der Straße vor den Cafés. Keine Bank ist leer in den herrlichen Gärten und auf den wunderbaren Plätzen der Stadt. Die Alten genießen die Sonne und Wärme und handarbeitende Mütter freuen sich an dem ausgelassenen Treiben ihrer Kinder, dieser Pariser Kinder mit ihrem kecken Charme. Und ein paar Schritte abseits vom Getümmel der Großstadt, nicht weit von den belebtesten Straßen, friedliche Angler an der Seine; Leser, versunken in die Lektüre eines unerwarteten Fundes an einem Bücherwagen; Maler, die ein beglückendes Motiv, an denen Paris so reich ist, festzuhalten suchen. Das mittelalterliche Paris mit Notre Dame und seiner ältesten Kirche St. Julien le Pauvre, das Paris der Könige, unter dessen baulichen Leistungen die von Heinrich IV. angelegte Place des Vosges eine kostbare Perle ist, das klassizistische schließlich, das so stark das Stadtbild bestimmt — diese wunderbare Vielfalt, die zu einer köstlichen Einheit geworden ist! Das alles verzaubert den Besucher und geht ihm ans Herz, so daß er sich daheim fühlt wie kaum in einer anderen fremden Stadt.

Aber, diese glückliche und beglückende Stadt hat eine andere Seite, die die wenigsten Fremden kennen. Wir erlebten sie sehr unmittelbar, als der Abbé Pierre eine Schweizer Gruppe empfing, die eine soziale Studienfahrt durch Frankreich machte, und uns ausführlich von seinem Liebeswerk für die Armen und Gescheiterten, für die Unglücklichen ohne Wohnung und ohne Existenz erzählte.

Die Wohnungsnot ist eines der dunklen Kapitel in Paris. Nicht nur, daß in dieser Stadt jeden Abend 8000 Menschen nicht wissen, wo sie schlafen sollen, und dann in der Bois de Boulogne, in den Parks, in Kellern und ähnlichen Unterschlupfen sich verkriechen, daß viele Tausende von Familien in völlig unzureichenden Notasylen hausen. Nach Regierungsangaben fehlen allein im Département Seine hunderttausend Wohnungen! Aber auch in einem Teil der vorhandenen Behausungen sind die sanitären und sittlichen Verhältnisse katastrophal. Um der äußeren und inneren Verrottung Herr zu werden, müßte man ganze Viertel von Paris abreißen.

Hier nun begann der *Abbé Pierre* zu arbeiten, in kleinem Rahmen zuerst, indem er in einem Pariser Vorort sein *Auffangheim Emmaus* gründete. Hier nahm er Obdachlose auf: Clochards ohne Bleibe, Strafentlassene und jene Nordafrikaner, die in Paris Arbeit suchten und nicht fanden und schnell in der fremden Umgebung jeden Halt verloren — alle jene Außenseiter der Gesellschaft ohne Hoffnung und ohne Zukunft, denen man die Hilfe so oft versagt mit der billigen Ausflucht, sie seien asoziale Elemente und wollten sich ja gar nicht einordnen. Er will ihnen allen helfen, aber nicht nur materiell: er versucht, ihnen auch einen tragenden Lebenssinn und das Bewußtsein ihrer Menschenwürde wiederzugeben. Dazu muß er ihnen das Gefühl nehmen, zu nichts nutze zu sein und von niemandem gebraucht zu werden, unter dem viele dieser Gestrandeten mehr leiden als unter ihrer äußeren Not. Deshalb *arbeitet* der Abbé mit diesen Menschen, erweitert er mit ihnen ständig das Auffangheim Emmaus und führt er jene Brockensammlung und -Verarbeitung durch, mit der er heute nicht nur Emmaus finanziert, sondern auch den Bau von Notstandssiedlungen für obdachlose Familien.

Diese Wohnungen sind gewiß keine Paläste; sie sind sogar häufig sehr primitive, ja durchaus provisorische Unterkünfte. Man hat dem Abbé deshalb vorgeworfen, er nehme dem Staat mit seinem unzulänglichen Bauen die Verantwortung dafür ab, daß er selbst das Notwendige tue. Wenn man aber mit Bewohnern dieser Siedlungen spricht, so spürt man bald, was auch das primitivste eigene Heim für Menschen bedeutet, die vorher in Zelten hausten oder von Ort zu Ort herumvagabundierten, und daß auch der bescheidenste Beginn besser ist als großzügige Zukunftsprogramme. Die französische Regierung will in den nächsten sieben Jahren in Paris je 4000 Wohnungen bauen, Abbé Pierre aber hat in den vergangenen Tausende bereits hingestellt und ebensovielen Familien damit einen gesunden Wurzel-

boden gegeben. Die kleinen liebevoll gepflegten Gärten vor den Siedlungshäusern beweisen es, und die Kinder, die dort fröhlich spielen und meist sauber anzusehen sind.

Was nun Emmaus selbst betrifft, so bilden alle die gescheiterten Existenzen, die sich dort zusammenfinden — und es gibt unter ihnen wahrlich hartgesottene Brüder! — so etwas wie eine wirkliche Gemeinschaft, und es scheint, daß sie bei ihrem harten und ärmlichen Leben des Dienstes zufrieden sind. Die Leute schlafen in großen Zelten, in denen neben jedem Bett die armselige Habe aufgehoben wird: manchmal ein schäbiger Koffer, oft nur ein nicht gerade sauberer Mantel oder ein Hemd. Und doch sind sie guter und zuversichtlicher Stimmung. „Wir haben ein Bett, und wir haben zu essen und zu trinken", sagte uns einer von ihnen; und wir ahnten bei diesen Worten, was es heißen muß, das alles nicht gehabt zu haben.

Auch sonst bemüht man sich in Paris und überhaupt in Frankreich auf christlicher Seite, die soziale Misere breiter Kreise zu lindern. Die *Heilsarmee* hat in Paris neben ihrem großzügigen, von Le Corbusier gebauten Heim, in dem 700 Personen übernachten können — der Preis richtet sich jeweils nach der Zahlungsfähigkeit des einzelnen —, auch Notbaracken für die ganz Armen, in denen sie eingekleidet werden und schlafen können; allerdings, anders als in Abbé Pierres Auffangheim, nur drei Tage lang; dann müssen sie wieder in ihr unstetes Leben zurück. Die Heilsarmee hat auch ihr Asyle Flottant, ein ausgedientes Schiff, das gegenüber dem Jardin des Plantes, dem schönen Pariser Tiergarten, am Quai Bernhard in der Seine liegt. Hier schlafen, obwohl nur 65 Betten da sind, manchmal 200 Obdachlose, die auch ein Nacht- und Frühmahl erhalten. Auf diesem Schiff regiert, unter den teilweise doch recht zweifelhaften Männern, ein mutiger weiblicher Kapitän, eine frühere Apothekerin, die nun schon seit fünf Jahren den Ärmsten und Bedürftigsten dient. Mit jedem ihrer Schützlinge versucht sie persönlichen Kontakt zu bekommen, und so manchen hat sie zurück in ein normales Leben führen können. Einer von ihnen, erzählte sie uns strahlend, der seine Familie wiedergefunden hat, sei Weihnachten zu ihnen auf das Schiff gekommen, um das Fest der Liebe mit denen zu feiern, die immer noch ohne Obdach und ohne Existenz sind.

Andere christliche Kreise versuchen, die Existenzbedingungen der *Arbeiter* zu heben, deren Löhne oft unter dem Existenzminimum liegen. Bekannt sind die katholischen Priester der Mission de Paris, die als Arbeiter unter Arbeitern lebten und dort nicht nur missionarisch, sondern auch sozialreformerisch wirken wollten, bis die Kirche ihre Tätigkeit weithin unterband; sie konnten ihre Arbeit jetzt in etwas anderer Form wieder aufnehmen. Neben ihnen gibt es auch einige protestantische Arbeiterpfarrer, die ebenfalls davon überzeugt sind, daß man einem von Gott entfremdeten Menschen wirksam nur von religiösen Dingen reden könne, wenn man ihm gleichzeitig zu einem menschenwürdigen Dasein verhelfe. Das versuchen die Arbeiterpfarrer auf mancherlei Weise: durch kulturelle und gesellschaftliche Veranstaltungen, die den Teilnehmern nicht nur Erholung und Entspannung, sondern auch echte menschliche Kontakte geben sollen, wie sie dem der Vermassung verfallenen Menschen nicht nur bei der Arbeit, sondern auch bei der „Erholung" durch Kino und Sport weithin fehlen. Mit der Rückerziehung aus der Anonymität des Massenmenschen zur individuellen Persönlichkeit beginnt man vor allem bei der Jugend: in Kinder- und Jugendklubs, in Pfadfindergruppen und nicht zuletzt in Ferienkolonien für die Stadtkinder, von denen manche keinen richtigen Wald und keine grüne Wiese kennen. Solche Ferienhäuser auf dem Lande werden von den protestantischen Arbeiterpfarrern, z. B. in den Pariser Arbeitervierteln Drancy und Aubervilliers, mit viel Liebe, Geschick und Opfern aufgebaut.

Daneben gibt es die *wirtschaftlichen Experimente* der „Communautés de Travail" — Arbeitsgemeinschaften, in denen der Arbeiter nicht nur einen gerechten Lohn erhält, in denen er auch Miteigentümer und Mitverantwortlicher des Betriebes ist. „Wir wollen dem Menschen dienen ... nicht uns seiner bedienen", heißt es in dem Programm einer solchen Elektrikergemeinschaft in Drancy, die ein Pfarrer, der Elektriker geworden ist, gegründet hat. Dieses Unternehmen wirkte so anziehend, daß viele Protestanten des Ortes ihre Berufe aufgaben, um Elektriker zu werden und in diesem Betrieb arbeiten zu können.

Wir sahen dann später in Valence noch die Arbeitsgemeinschaft Boimondau, die der Katholik Marcel Barbu gegründet hat. Dieses großartige technisch-kulturelle Experiment gewährt soziale Arbeitsbedingungen und will zugleich eine Art Lebensgemeinschaft verwirklichen. Alles geschieht hier im Dienst einer echten Gemeinschaft, die auch

die Freizeit sinnvoll zu gestalten sucht und Mittel für die wissenschaftliche oder künstlerische Ausbildung der Begabten bereitstellt. Eine idealistische Revolution von innen und damit ein wirksames Gegengewicht gegen den politischen Kommunismus.

Ein Wort noch über die *Castor-Siedlungen*, einen der jüngsten Versuche, der Wohnungsnot in Frankreich zu begegnen. Zum Bau von Einfamilienhäusern (4 bis 6 Zimmer, Küche, Bad, WC) schießt hier der Staat 80 % der Kosten zu sehr günstigen Bedingungen vor, wenn der Bauende sich verpflichtet, die übrigen 20 % durch eigene Arbeit in seiner Freizeit (30 bis 40 Stunden monatlich während 18 Monaten) abzuleisten. Der Staatskredit wird dann durch Mieten, deren Höhe sich nach den örtlichen Sätzen richtet, zurückgezahlt.

Der innere Aufbau der Castor-Siedlungen ist verschieden. Wir besuchten die von Jean Bethouze, einem tiefgläubigen Protestanten, in St. Etienne gegründete; sie ist weitgehend eine Lebensgemeinschaft auf religiös-sozialer Grundlage, nimmt aber auch religiös neutrale Menschen auf, wenn sie gewillt sind, sich der Ordnung dieser Gemeinschaft einzufügen. Die Mitglieder helfen sich gegenseitig beim Bau der Häuser und leisten einander auch sonst materielle Hilfe. So gibt es z. B. eine Kasse für Krankheits- und Katastrophenfälle usw., die aus freiwilligen Spenden der Bessergestellten (neben Arbeitern leben auch Ärzte, Ingenieure und Pastoren in der Siedlung) gespeist wird. Die Arbeitenden sorgen auch für den Lebensunterhalt zweier Witwen, die in der Siedlung leben. Die Gemeinschaft ist in der Cité Castor St. Etienne nach Abzahlung der Staatskredite auch Eigentümerin der Häuser, nicht der einzelne, wie etwa in Le Chambon in den Cevennen, wo unter den Siedlern auch Bauern und Handwerker sind, die sich dem Gedanken des Gemeinschaftseigentums wenig aufgeschlossen zeigen. Gemeinsam ist allen diesen Castor-Siedlungen jedoch der Wille zur gegenseitigen Hilfe und die Überzeugung, daß gesunde Familienverhältnisse nur in menschenwürdigen Wohnungen gedeihen können, die man deshalb vor allem schaffen müsse.

Private Initiative verantwortungsbewußter einzelner also ruft in Frankreich gesunde Zellen sozialer Erneuerung ins Leben. Nicht zuletzt die Christen sind es, die versuchen, die Kluft zwischen Arbeiterschaft und Kirche durch eine gerechte soziale Neuordnung zu überbrücken. Anneliese Dempf

Zeugnisse

Mit den Schulzeugnissen fängt es an. Schon der sechsjährige Karl bringt sein Notenbüchlein mit nach Hause. Und damit eröffnet sich die vieldiskutierte Problematik aller Schul- und Lehrzeugnisse. Steht nicht oft Willkür an Stelle ruhiger Gerechtigkeit, zufällig gebildetes Urteil an Stelle gewissenhafter, individueller Bewertung des Menschen? Seit 1954 sind die Schulräume zu knapp, die Klassen meist zu groß und die Zahl der Lehrer zu gering. Viele Lehrkräfte sind bereits überarbeitet und nervös. Und dabei rückt ein Benotungstermin nach dem anderen heran. Also gilt es, die Zeugnisse rasch auszufertigen. Manche gebotene Rücksicht auf Eigenarten, seelische Belastungen, Neigungen und häusliche Verhältnisse findet keinen Raum mehr. Noch wissen die Kinder kaum, was sie unter allen den geforderten Tugenden — Aufmerksamkeit, Gewissenhaftigkeit, Fleiß und gutes Betragen — eigentlich zu verstehen haben, da erhalten sie für diese bereits Noten. Müßten aber nicht gerade heute auch andere menschliche Eigenschaften, die bis jetzt nicht im Notenbüchlein und später in den Zeugnissen stehen, ausdrücklich gewertet werden: Gemeinschaftssinn, Hilfsbereitschaft, Gemüt, Auffassungsgabe und dergleichen? Alle Test-Experimente, alle Anstrengungen hervorragender Pädagogen haben an der schematischen Art der Schulzeugnisse nichts geändert. So unterliegen sie in unserer kritisch-nüchternen Zeit, die halb bewußt, halb unbewußt nach echtem Menschentum strebt, stärkerem Zweifel denn je. Für die Kinder sind sie desto wichtiger, je kleiner jene noch sind. Aber bald schütteln sie mit den Eltern zusammen den Kopf und suchen alle Mängel beim bösen Zeugnisschreiber, dem Lehrer.

Doch nicht nur das Schulzeugnis, sondern das Zeugnis schlechthin ist heute stark entwertet. Denn wer sieht heute noch ins Herz? Weder der überanstrengte Lehrer, der gehetzte Chef noch der Meister oder Professor können in das Innere der ihnen anvertrauten Menschen blicken. Sie alle wollen krampfhaft objektiv sein, indessen sie viele menschliche Bereitschaft, Hoffnung und Dienstfreudigkeit nicht erkennen und bewerten. Jeder aber, der seinen guten Willen, seinen entschlossenen Eifer oder seine mutige Wahrhaftigkeit mehr oder weniger stark verkannt sah, sagt seitdem: Ach, Zeugnisse — sie sind nur noch Papiere, Unterlagen zur eigenen Entlastung bei der Auswahl unter den Be-

werbern, nur noch ausgefüllte Formulare wie viele andere unserer Organisationsepoche eben auch.

Das gerechte Zeugnis! Oft gefordert, mühsam erstrebt, nie vollkommen erreicht, bleibt es ein Wunschtraum, der unerfüllbar ist und dem man deshalb auch gar nicht nachjagen sollte. Unsere Zeit haßt unökonomische Kraftverschwendung. Es muß doch einen Mittelweg geben, der unbedenklich ist.

So entstand das Verlangen nach Sicherung und höherer Glaubwürdigkeit durch eine Vielzahl von Zeugnissen. Ob diese Papiere nun Zeugnisse, Referenzen oder Beurteilungen genannt werden, sie gewinnen erst an Gewicht und Bedeutung, wenn sie in größerer Zahl als „Personalunterlagen" z. B. für eine Bewerbung vorliegen. Schon die Tatsache, daß ein Stellenbewerber viele gute Zeugnisse aufweisen kann — der Ton liegt absolut auf „viele" — rückt ihn in engere Wahl. Es ist ja an sich schon selbstverständlich, daß es gute Zeugnisse sind. Wozu wurde Dr. M. um eine Referenz gebeten, zu deren Abfassung man ihm sogar einen kleinen Leitfaden gegeben hatte? Der frühere Chef war überraschend schnell zu einigen guten Worten für seinen ehemals gar nicht so sehr beliebten Mitarbeiter bereit. Warum auch nicht? Das Arbeitsrecht gebietet doch, daß ein Zeugnis keinesfalls den Zweck haben darf, den Arbeitnehmer in seinem Fortkommen zu behindern. Das faßt man allgemein so auf, daß in einem Zeugnis schlechterdings keine Beanstandung oder Einschränkung des Lobes stehen soll. Also gut. Wer aus dem Betrieb ausscheidet, erhält ein Dienstzeugnis mit ein paar starken Lobprädikaten. Das erspart einem den Weg vors Arbeitsgericht und sonstige Unerfreulichkeiten. Was danach mit dem Ausscheidenden geschieht, das ist dessen Sache. . .

Viele Zeugnisaussteller — meist sind Schreiber und Unterzeichner nicht dieselben Personen, und zuweilen hat der Verfasser den Zu-Beurteilenden noch nie gesehen — haben sich angewöhnt, Standardzeugnisse abzufassen. Da wird erst die Dauer des Arbeitsverhältnisses festgestellt. Dann steht eine Auswahl von Lob-Prädikaten zur Verfügung, die sich immer mehr zu Superlativen steigern. Worte wie „tadelfrei" — „restlos kameradschaftlich" — „in *keinster* Weise zu Beanstandungen Anlaß gebend" — „restloser Einsatz" purzeln nur so übereinander. Wortungetüme verraten manchmal, daß der Verfasser dieses Papieres seiner Sache selber nicht sicher war und deshalb nach kräftigen Aushilfen griff. Am Ende des Zeugnisses steht der stereotype Satz: „— und wünschen Herrn M. oder Frau K. für den weiteren beruflichen Werdegang das Allerbeste". Selten unterbricht ein menschliches Wort diese Zeugnispauschalen. Dieses Papier liegt vielleicht morgen der Konkurrenz vor; deshalb gilt es, gutes „Betriebsklima" zu demonstrieren. Kälter könnten diese Zeugnisse aber nicht wirken als in ihrer Einheitsqualität.

Neulich hat ein Prozeß vor dem Hamburger Oberlandesgericht Aufsehen erregt: Ein Angestellter hatte 11 000 D-Mark unterschlagen. Er wurde fristlos entlassen, ohne daß der Arbeitgeber Anzeige erstattet hätte. Das veruntreute Geld sollte er ratenweise zurückzahlen. Dem Ungetreuen wurde sogar ein *sehr gutes* Zeugnis ausgestellt, das keinerlei Andeutung über den Vorfall und keinen Hinweis auf Charakterschwächen u. dgl. enthielt. So bekam der Entlassene sofort wieder eine gute und verantwortliche Stellung. Dort leistete er sich weitere Unterschlagungen, um sich dann, als seine Verfehlung entdeckt wurde, das Leben zu nehmen. Nun klagte der zweite Arbeitgeber gegen den ersten. Das Gericht entschied: „In den maßgeblichen Handelskreisen widerspricht es dem Anstandsgefühl, ein Zeugnis in den entscheidenden Punkten so wahrheitswidrig zu gestalten . . ." (Nur noch dem Anstandsgefühl? Nicht mehr dem Gewissen, dem Gebot der Wahrhaftigkeit?) Ein Zeugnis müsse Unterlage für weiteres Fortkommen sein können. Deshalb sei es Gebrauch geworden, ungünstige Eigenschaften höchstens in schonender Form anzudeuten oder noch öfter ganz zu verschweigen. Die Grenze solcher „Retusche" liege aber stets dort, „wo sich das Interesse des künftigen Arbeitgebers an der Zuverlässigkeit der Grundlagen für die Beurteilung des Arbeitsuchenden ohne weiteres aufdrängt." Dieses unrichtige Zeugnis verstoße daher gegen die guten Sitten. Weil man dem ersten Arbeitgeber nicht nachweisen konnte, daß er bei der Zeugniserteilung erwogen hatte, der Angestellte werde möglicherweise auch den neuen Arbeitgeber schädigen, wurde die Klage abgewiesen. — Es scheint also schon gerichtsnotorisch zu sein, daß Zeugnisse sinn- und wertlos sind und daß sich der nächste Arbeitgeber nach ihnen kein Urteil über den Zeugnisinhaber bilden kann.

Wem aber nützte das offensichtlich falsche Zeugnis? Dem Angestellten? Ihn führte es von neuem in eine verantwortliche Stellung und damit in neue Versuchung, der er ja

dann auch erlag. Es trieb ihn in den Tod. Dem ersten Arbeitgeber? Er wollte wohl nicht in die Öffentlichkeit kommen lassen, daß in seinem Betrieb „etwas nicht stimme". Vielleicht mag auch etwas Mitleid mit dem ungetreuen Angestellten mitgeschwungen haben. Daß es ein falsch praktiziertes war, lag nun auf der Hand.

Massen von Zeugnissen — sie suchen den Mittelweg des geringsten Anstoßes. Nur wo materieller Schaden entsteht, regt sich Widerspruch. Und der tiefere Schaden? Wird das Zusammenleben der Menschen von falschen Zeugnissen letzten Endes nicht heillos vergiftet? Helmut Jelden

Zwiesprache

Als die „Zeitwende" vor gut einem halben Jahr an den dreißigsten Jahrestag ihres ersten Erscheinens hätte erinnern können, taten wir das nicht, weil dieses Jubiläum wohl nur einem Teil unserer heutigen Leser wichtig gewesen wäre. In diesem Monat aber haben wir Anlaß, trotzdem der Ursprünge dieser einen der beiden nun vereinigten Zeitschriften zu gedenken. Einer der drei Männer, die sie 1924 gründeten, *D. Friedrich Langenfaß*, vollendet nämlich am 8. Juli das 75. Lebensjahr.

Vom rechten Zeitschriftenredakteur und -Herausgeber gilt vielleicht Ähnliches, wie es Gottfried Keller einmal von der Hausfrau sagt: nicht diejenige sei die beste, die fortwährend mit ihren Tellern und Schüsseln klappere, sondern diejenige, von deren stillem Wirken man fast nichts merke. Gewiß: bis in die jüngste Zeit hinein hat Friedrich Langenfaß immer wieder für unsere Zeitschrift geschrieben; die größeren Aufsätze, die er zur „Zeitwende" beisteuerte, waren zwar nicht zahlreich, hatten aber Gewicht. Schon gleich der erste von ihnen im allerersten Heft über „Luther als Symbol" war für die Haltung der Zeitschrift ebenso programmatisch wie der Tim Kleins über „Entwicklung und Entscheidung". Doch um seinen wesentlichsten Beitrag zu ihr wissen nur die paar unmittelbar Beteiligten: nämlich daß ohne ihn die „Zeitwende" niemals ins Leben getreten wäre und daß er als der einzige Theologe in dem Dreimännerkollegium, das sie während ihres ersten Jahrzehnts in intensiver Zusammenarbeit herausgab, ihr Gesicht ganz entscheidend mitgeprägt hat. Ebenso, daß es einzig seiner Initiative zu verdanken ist, daß sie 1946 als eine der ersten Zeitschriften in Westdeutschland wieder erscheinen konnte, — nach Jahren völliger geistiger Aushungerung damals auch von Unzähligen dankbar aufgenommen, die nicht zum Kreis ihrer dauernden Freunde und Bezieher gehörten. Und als dann schließlich vor nun genau zwei Jahren die Zeitschrift zum drittenmal neu begründet — anders kann man es doch wohl nicht nennen — und durch ihre Verschmelzung mit der „Neuen Furche" ein Neues geschaffen wurde, hat D. Langenfaß auch hierbei wesentlich mitgewirkt. Die Zusammenfassung der Kräfte, von denen ihre Arbeit heute getragen wird, war ja nur möglich, weil alle Beteiligten die Sache höher stellten als den Wunsch, an der Selbständigkeit des eigenen Werkes festzuhalten, aus dem vor allem bei uns in Deutschland — und gerade auch im evangelischen Bereich — schon so viel unnütze Eigenbrötelei erwachsen ist.

Diese sachliche Haltung war schon im Wesen des Mannes angelegt, dessen Arbeit die „Zeitwende", als er das 60. Lebensjahr vollendete, einen „Dienst in der Stille" genannt hatte. Bestärkt in der Einsicht, daß eine solche Flurbereinigung zweckmäßig sei, werden ihn die Einblicke in die allgemeine Situation des evangelischen Pressewesens haben, die er seit 1950 als Vorsitzender des Evangelischen Presseverbandes für Deutschland gewonnen hatte. Auch in diesem Amte und später zugleich als Vorsitzender des mit auf seine Initiative hin geschaffenen Gemeinschaftswerks der Evangelischen Presse tat er vorwiegend einen Dienst in der Stille, um das 1941 völlig zerstörte evangelische Pressewesen neu aufbauen und organisatorisch festigen zu helfen. Etwas von diesem Dienst wurde vor kurzem aber auch einer breiteren Öffentlichkeit beim Deutschen Evangelischen Pressetag in Kassel — dem ersten seit 1928! — sichtbar, an dessen Schlußkundgebung in der Stadthalle etwa zweitausend Gemeindeglieder teilnahmen. Das innere Schwergewicht lag allerdings bei den Beratungen im kleineren Kreise, von denen, wenn die hier erarbeiteten Ansätze fruchtbar werden, noch wertvolle Impulse für die weitere Entfaltung der evangelischen Presse ausgehen können.

Doch von alledem wollen wir hier nicht weiter reden, auch nicht vom Wirken des D. Langenfaß im unmittelbaren Dienst der Kirche und der Verkündigung (das hat Kurt Hutten vor fünf Jahren in der „Zeitwende"

getan), sondern ihn lediglich als Mitbegründer der „Zeitwende" und Mitherausgeber unserer Zeitschrift auch in der gegenwärtigen Gestalt grüßen und im Namen der Herausgeber und der Redaktion sowie im Interesse der Leser wünschen, daß ihm noch eine geraume Spanne gesegneten Wirkens in unserer Mitte beschieden sei.

Von Hans Hermann *Walz* erschien vor kurzem eine Schrift „Der politische Auftrag des Protestantismus in Europa" (Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1955, 84 S., Pappband 4,80 DM), die nicht nur in umsichtiger und besonnener Weise von der europäischen Gegenwartsaufgabe des Protestantismus handelt, sondern auch in knappen und klaren Linien die historische Entwicklung des Europagedankens und der Realität Europa zeichnet. Auch hier ist, ebenso wie in unserem Leitartikel, zu spüren, daß der Verfasser Theologe und Jurist zugleich ist.

Obwohl er von Haus aus nicht Sozialpolitiker, sondern Arzt ist, hat sich Ferdinand *Oeter* sehr eingehend mit Fragen der Familienpolitik beschäftigt und sie in zahlreichen Vorträgen und Aufsätzen (vergl. z. B. seinen Beitrag über „Soziale Sicherung durch Familienlastenausgleich" im Augustheft 1953 dieser Zeitschrift) behandelt. Neuerdings hat er seine Einsichten in diese wichtigen Probleme auch in einem Buch mit dem Titel „Familienpolitik" zusammengefaßt (Friedrich Vorwerk-Verlag, Stuttgart 1954, 238 S. mit Tabellen und Statistiken, 11,50 DM).

In dem Aufsatz von Dr. Georg *Müller*, dem Leiter der Friedrich von Bodelschwingh-Schule in Bethel, geht es im Grunde nicht um Schiller allein, sondern um die rechte Wertung der klassisch-idealistischen Epoche unserer Geistesgeschichte überhaupt. Wer sich weiter mit ihr beschäftigen will, wird daher gern auch zu des Verfassers Buch über „Goethe und die deutsche Gegenwart" greifen, das in der vom Christophorusstift in Hemer herausgegebenen Reihe „Glaube und Forschung" erschienen ist (Luther-Verlag, Witten 1955, 184 S., Ln. 7,60 DM).

Das Gedicht von Karl *Krolow* ist eine weitere Probe aus dem Band „Wind und Zeit" (Deutsche Verlagsanstalt, Stuttgart 1954), auf den wir bereits in der diesjährigen Märznummer (S. 216) hinwiesen. Die Verse von Alberto Baeza *Flores* sollen den Leser auf die Sammlung spanischer und spanisch-amerikanischer Lyrik seit 1900 aufmerksam machen, die Erwin Walter *Palm* übertragen und unter dem Titel „Rose aus Asche" herausgegeben hat (R. Piper & Co., München 1955, 79 S., geb. 2,— DM). Wie der Herausgeber in seinem gut informierenden Nachwort bemerkt, ist der einzige Gegenstand dieser Dichtung der Mensch, ihre Thematik „rein menschlich: Liebe, Tod und die Dinge des einfachen Lebens". Etwas von der Todeswehmut des Volkslieds und der Romanze schwingt in diesen Versen mit. Denn der Spanier sieht die Dinge in ihrer „hora de la verdad", der Stunde der Wahrheit, wie er die letzte Stunde nennt, und erkennt: das irdische Paradies ist todverfallen. — Die Piper-Bücherei, als derer 79. Band das Buch erschienen ist, enthält neben Lyrik (Jancke: Deutsche Gedichte seit 1900; von der Vring: Abendfalter u. a.) Erzählungen (von Conrad, Jean Paul u. a.) und vor allem auch — und zwar nur um 50 Pfennige teurer — Kunstbücher mit guten Bildwiedergaben und Einleitungen (Edvard Munch: Lebensfries; Hokusai: Holzschnitte u. a.).

Einen Band mit ausgewählten Erzählungen Olov *Hartmans*, übersetzt von Ilse Meyer-Lüne, bereitet der Friedrich Wittig Verlag in Hamburg vor.

Über den Abbé Pierre, von dessen sozialem Hilfswerk Anneliese *Dempf* in ihrer Randbemerkung erzählt, hat Boris *Simon* ein Buch geschrieben, das schlicht und sachlich berichtet, aber doch bewegend und erregend ist, ja fast wie ein Märchen anmutet. Denn der Abbé finanziert seine Notsiedlungen vorwiegend durch — Lumpensammeln. Deshalb heißt das Buch auch „Die Lumpensammler von Emmaus. Abbé Pierre im Kampf gegen das Elend" (F. H. Kerle-Verlag, Heidelberg 1954, 296 S., Ln. 9,80 DM, kart. 7,80 DM). Zw./DNF.

Zu der Besprechung auf Seite 428 des Junihefts ist nachzutragen, daß inzwischen auch der 2. Band der „Notizen" von Ludwig *Hohl* erschienen ist (Artemis-Verlag, Zürich 1954, 622 S., 40,75 Fr.).

Mitarbeiter: Direktor Olov Hartman, Sigtuna, Schweden, Sigtunastiftelsen / Oberstudiendirektor Dr. Georg Müller, Bethel bei Bielefeld, Friedrich von Bodelschwingh-Schule / Dr. Ferdinand Oeter, Köln-Buchforst, Heidelberger Str. 10 / Professor Dr. Wolfgang Schweitzer, Bethel bei Bielefeld, Friedhofsweg 22a / Studentenpfarrer Johannes Viebig, Erlangen, Friedrichstr. 26 / Dr. Hans Hermann Walz, Fulda, Magdeburger Str. 21